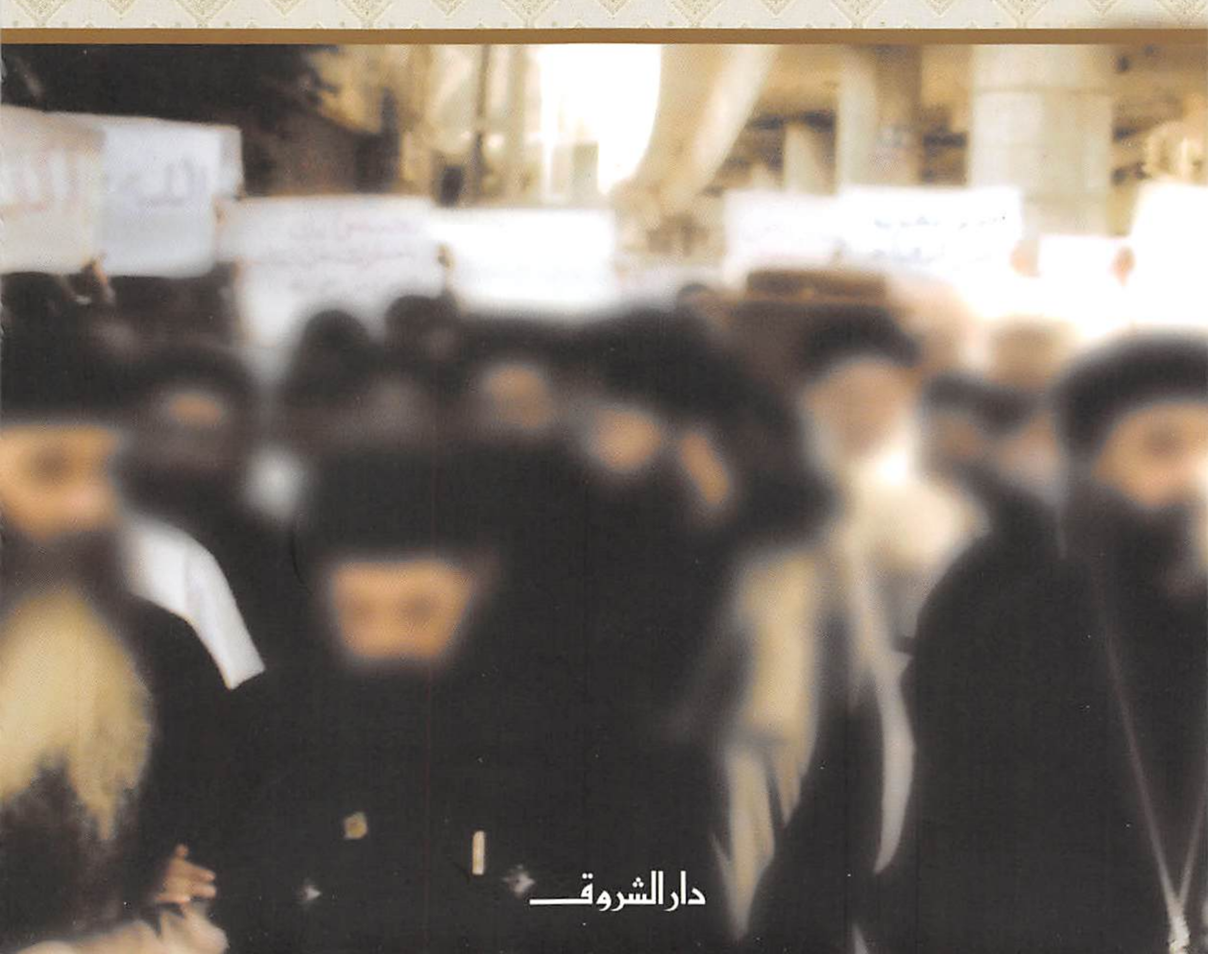
طارق البشري

الدولة والكنيسة





هذا ثالث كتاب يصدر لي في موضوع الجماعة الوطنية، كان أولها «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية» في سنة ١٩٨١، وكان ثانيها «الجماعة الوطنية.. العزلة والاندماج» في سنة ٢٠٠٥. وكلٌّ منهما بدأتُ الكتابة في موضوعه قبل صدور الكتاب بأعوام. وهذا هو الكتاب الثالث يجمع ما أظنه طرأ على العلاقة بين الدولة في مصر وبين إدارة الكنيسة القبطية في السنوات الأخيرة، بمراعاة التمثيل المؤسسي للجماعة الوطنية والظهور المؤسسي للكنيسة كمؤسسة تنشد التعبير عن الأقباط لا في الشأن الديني الاعتقادي وحده.

ونحن الآن في العشر الأولى من القرن الواحد والعشرين، ما أشبه وضعنا بوضع أسلافنا في العشر الأولى من القرن العشرين؛ من حيث السيطرة الأجنبية على مقدرات السياسات الرسمية في كلا ظرفي الزمان المذكورين، ومن حيث سعى أعداء الأمة لتفكيك قوة تماسكها وبعثرتها. ولكنني يمكن أن ألحظ أن ما نجحنا به في تجاوز أزمات الماضي هو ما سنستطيع به تجاوز أزمات الحاضر إن شاء الله سبحانه.

طارق البشري



دار الشروق
www.shorouk.com

الدولة والكنيسة

الطبعـة الأولـى ٢٠١١

رقـــم الإيـــداع ٢١٢٦٠/٢٠١٠
ISBN 978 -977-09-2949-6

٨ شـارع سيبويـه المصـري
مدينة نصر ـ القاهرة ـ مصر
تليفون: ٢٤٠٢٣٣٩٩
فاكـس: ٢٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)+
email: dar@shorouk.com
www.shorouk.com

طارق البشري

الدولة والكنيسة

دار الشروق

المحتويات

المقدمة

لا أريد أن أشغل القارئ في هذا الموضوع بالمقدمات، وأود أن أُخلي بينه وبين موضوع الكتاب سريعًا؛ لتتبين له وجهة نظري، ولينظر فيها بميزان تقديره للأمور، وغاية ما أريد أن أبلغه لديه، وهو أن يكون لحديثي هذا في جوانبه المتعددة ما يحرك فكرة ونظره للتأمل وللمجادلة، وأن يتعامل مع هذا المكتوب وأن يتفاعل معه.

وإن كل ما نهدف إليه في حواراتنا ومجادلاتنا هو أن نسعى لتحقيق أكبر قدر من التماسك لجماعتنا الوطنية بين عناصرها ومكوناتها كافة، وأن نستطيع أن نشكل ما يمكن أن نسميه بالتيار السياسي الأساسي الذي يحيط بالجماعة كلها ويتقبل تنوعاتها الفرعية، وأن يجد كل تشكيل فرعي في هذه الجماعة الوطنية ما يطمئنه على وجوده واستمراره مع غيره من التشكيلات الفرعية.

هذا ثالث كتاب يصدر لي في موضوع الجماعة الوطنية، كان أولها «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية» في سنة ١٩٨١، وكان ثانيها «الجماعة الوطنية.. العزلة والاندماج» في سنة ٢٠٠٥. وكلٌّ منهما بدأت الكتابة في موضوعه قبل صدور الكتاب بأعوام. وهذا هو الكتاب الثالث يجمع ما أظنه طرأ على العلاقة بين الدولة في مصر وبين إدارة الكنيسة القبطية في السنوات الأخيرة، بمراعاة التمثيل المؤسسي للجماعة الوطنية والظهور المؤسسي للكنيسة كمؤسسة تنشد التعبير عن الأقباط لا في الشأن الديني الاعتقادي وحده.

وأستطيع أن أقول إن من يقرأ هذا الكتاب الثالث، فلن يجد فيه تحولًا فكريًّا لكاتبه، بالنسبه إلى موازين النظر ومعايير الحكم على الأحداث؛ لن يجد تحولًا ما عما كان

عليه من قبل ١٩٨١ عندما كان ينشغل ويكتب في هذا الموضوع. وإن موازين النظر ومعايير الحكم كانت دائمًا هي هي إقرارًا بالتداخل والاندماج بين عناصر الأمة واستيعابًا لها، وإنكارًا للعزلة والفرقة.

ونحن الآن في العشر الأولى من القرن الواحد والعشرين، ما أشبه وضعنا بوضع أسلافنا في العشر الأولى من القرن العشرين؛ من حيث السيطرة الأجنبية على مقدرات السياسات الرسمية في كلا ظرفي الزمان المذكورَيْن، ومن حيث سعى أعداء الأمة لتفكيك قوة تماسكها وبعثرتها. ولكنني يمكن أن ألحظ أن ما نجحنا به في تجاوز أزمات الماضي هو ما سنستطيع به تجاوز أزمات الحاضر إن شاء الله سبحانه.

لقد اختلفت الظروف والأوضاع، ولكننا نحن أيضًا صرنا أكثر قدرة على التعامل بما انضاف إلى المصريين من خبرة إيجابية وسلبية لأحداث قرن كامل وبملاحظة أوضاع الشعوب والأمم الأخرى.

وإن بعض الأقلام تعيب علينا أننا نتعرض لهذه الموضوعات، ولكن على هؤلاء أن يراجعوا تتابع الأحداث، وينظروا في كل حدث كيف بدأ ومن بدأه، وسيلحظون أننا فيما نكتب لا ننشيءأحداثًا ولكننا نعلق عليها بعد أن تكون قد جرت، نحاول بذلك أن ننبه الأذهان وأن نساهم في منع تكرار ما يسيء إلى قوة التماسك المجتمعي. والمخطئ لا بد أن يقال له إنك أخطأت.

وعلى كل حال، فإن أهم ما تتماسك به الجماعة هو أن يتداخل ويمتزج أفرادها بعضهم مع بعض، وأن ترقب سلوكيات المساواة في شئوننا الجمعية كلها ونحرسها ونقويها ونمنع أيًا مما يتهددها أو يتخالف معها. وأن نقيم المشاركة بيننا على صراط سوي فنتشارك في كل أمور العمل والنشاط في الأعمال والمجتمعات العامة والخاصة، وأن الوضع الثقافي والتراث التاريخي والخبرة المجتمعية تشكل أوضاعًا ملائمة لهذا التداخل الاستيعابي.

والله سبحانه المستعان

طارق البشري

الفصل الأول

الإدارة الكنسية.. بين الجماعة الوطنية ونظام الملة[*]

(١)

في أول مارس سنة ٢٠٠٨ أصدرت المحكمة الإدارية العليا بمجلس الدولة حكما يلزم الكنيسة الأرثوذكسية والبابا شنودة باستخراج تصريح زواج لشخص مسيحي مطلق. وكانت محكمة القاهرة الابتدائية الكلية للأحوال الشخصية قد حكمت من قبل بتطليقه من زوجته؛ طبقا لأحكام المادة ٧ من لائحة الأقباط الأرثوذكس التي كان اعتمدها وأصدرها المجلس الملى بتاريخ ٥ سبتمبر سنة ١٩٣٨ ونصت على «أن من أسباب التطليق إساءة أحد الزوجين معاشرة الآخر مما يؤدي إلى استحكام النفور بينهما واستمرار الفرقة لمدة ثلاث سنوات متتالية»، فلما طلب الزوج المطلق تصريحا من الكنيسة بزواج ثان له رفضت الكنيسة بالقول إن سبب التطليق الأوحد في الإنجيل هو الزنا الذي لم يتحقق في هذه الحالة، أقام الرجل دعواه أمام محكمة القضاء الإداري طالبا إلغاء قرار الكنيسة برفض تزويجه فقضت له المحكمة بإجابة طلبه ملزمة الكنيسة بالتزويج وذلك في سنة ٢٠٠٦، فطعن البابا شنودة في هذا الحكم محتكما إلى المحكمة الإدارية العليا، فرفضت طعنه مؤيدة حكم القضاء الإداري المذكور سابقا. (صحيفة المصري اليوم ٢ مارس سنة ٢٠٠٨ ص٥).

(*) نشرت في صحيفة الشروق في أعداد ٢٣، ٢٤، ٢٥، من أكتوبر سنة ٢٠١٠.

وأحكام مجلس الدولة بجميع مستويات محاكمه مستقرة منذ إنشائها في أربعينيات القرن العشرين على عدد من الأمور؛ أولها: أن الكنيسة الأرثوذكسية وغيرها من الكنائس في مصر هي هيئات عامة إدارية يخضع نشاطها للقضاء الوطني، وثانيها أن قرارات هذه الهيئات فيما يمس المراكز القانونية للأفراد هي قرارات إدارية يختص مجلس الدولة بنظر النزاعات الخاصة بها والطعون التي ترفع ضدها، وأن أمور الزواج والطلاق بالنسبة لتصريح الكنيسة بها أو رفضها هي من صميم ما يمس المراكز القانونية للأفراد المتعاملين معها، ولو أن سوابق أحكام مجلس الدولة وفتاواه على مدى العقود السابقة أدخلت في جهاز حاسب إلكتروني بالنسبة لما يمس هذا الموضوع، ثم أدخلت عليه هذه الحالة الأخيرة لصدر الحكم المذكور بنصه وأسبابه.

وقد ذكرت المحكمة في حكمها المشار إليه أنه لا يجوز أن يباشر الرئيس الديني اختصاصه بمنأى عن رقابة القضاء، وأن البطريرك برفضه التصريح بالتزويج لرافع الدعوى «قد جاوز سلطاته المفوضة له بموجب قواعد شريعة الأرثوذكس» بمعنى أنها طبقت عليه شريعة الأرثوذكس المحلية المتمثلة في لائحة صادرة من مجلسهم الملي والتي سرت منذ سنة ١٩٣٨. والمجلس الملي وإن كان بالانتخاب فإن رئيسه البطريرك على مدى عمره كله، وقد صدرت اللائحة في عهد البطريرك يؤانس التاسع عشر، واستمرت باقية معمولا بها بنصها على مدى عمره حتى ١٩٤٢ وتبعه بعدها البطريرك مكاريوس الثالث حتى سنة ١٩٤٥، ثم تبعه البابا يوساب الثاني حتى سنة ١٩٥٦، ثم البابا كيرلس السادس حتى سنة ١٩٧١، حيث تولى البابا شنودة الثالث البطريرك الحالي، وهذا البطريرك كان له رأي جهير ضد بعض أحكام اللائحة لأنه يرى أن الإنجيل يحصر سبب الطلاق في الزنا فقط، إلا أنه لم يعدل هذه اللائحة ولم يصدر من المجلس الملي الذي يرأسه تعديل بهذه الأحكام على ذات اللائحة إلا في ٢ يونيو سنة ٢٠٠٨، إذ صدر قرار المجلس الملي برئاسته ونشر بالوقائع المصرية بالعدد رقم ٢٦ في ٢ يونيو ٢٠٠٨، معدلا بعض مواد اللائحة وحصر سبب الطلاق في حالة الزنى وما في حكمها الذي حدده القرار، ونصت المادة الرابعة من التعديل

المنشور «تنشر هذه التعديلات بالوقائع المصرية ويعمل بها بعد شهر من اليوم التالي لتاريخ نشرها» ووقع القرار بالتعديل «رئيس المجلس الملي العام قداسة البابا شنودة الثالث»(*).

ومعنى ذلك أنه من الناحية الواقعية، ومما أقر به الأنبا شنودة ذاته ووقع به على تعديل اللائحة، أنه يرى أن اللائحة بنصها القديم قبل التعديل تبقى سارية بأحكامها كلها حتى تاريخ العمل بالتعديل الذي أدخل عليها والمعمول به من ٢ يوليو سنة ٢٠٠٨، وبهذا يكون قضاء المحاكم بأحكام اللائحة قبل التعديل على الوقائع والحالات السابقة على ٢ يونيو ٢٠٠٨ يحمل وجهة نظر لا خلاف بشأنها، مما أقر به الأنبا شنودة ذاته ونص عليه في المادة الرابعة من التعديل.

ومع ذلك اعترضت الكنيسة على هذا الحكم، على الرغم من أنها هي من قدم الدعوى في الطعن إلى المحكمة العليا، أي أنها قبلت سلفًا الاحتكام إليها، فلما صدر الحكم على غير ما تريد امتنعت عن تنفيذه، وصرح أسقف شبرا الخيمة الأنبا مرقس بـ«أن الكنيسة لا تخضع إلا للكتاب المقدس الذي حدد أسباب الطلاق، وشدد على أن الكنيسة لن تخالف القانون الإلهي من أجل قانون إنساني» وتابع: «لا يوجد إنسان يستطيع إملاء قوانينه على الكنيسة»، «لا أحد يفرض قوانينه علينا» (المصري اليوم - العدد السابق ص ١)، ثم أكد هذا المعنى ذاته الأنبا شنودة في عظته يوم الأربعاء ٥ مارس ٢٠٠٨، «شن هجومًا ضاريًا على حكم المحكمة الإدارية العليا بمنح تصريح الزواج للمطلقين مرة أخرى، مشيرًا إلى أن الحكم غير صائب وغير ملزم لنا، فلا نعترف سوى بتعاليم الإنجيل، ولن نخالف ضمائرنا وأحكام الكتاب المقدس؛ فما يقوله الرب يطاع وليس ما يقوله الناس»، (صحيفة الدستور ٧/ ٣/ ٢٠٠٨ ص٣).

(*) التعديل المذكور غير قانوني؛ لأنه مع إلغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية في سنة ١٩٥٥، نص قانون الإلغاء رقم ٤٦٢ على أن يعمل بالتشريعات السابقة، ولكن صار من الواجب عند تعديل أي قواعد سابقة أن يصدر بها تشريع من قوانين الدولة. لذلك فإن تعديل سنة ٢٠٠٨ سالف الذكر لم ينشر في الجريدة الرسمية والخاصة بالتشريعات وإنما نشر مدفوع الأجر بالوقائع المصرية، والرأى الراجح لا تلزم به المحاكم لأنه لم يصدر بقانون، ولكن تبقى دلالة ما سبق ذكره صحيحة، من جهة أن البطريرك لم ينفذ رأيه ذلك إلا في سنة ٢٠٠٨ ووقع بإمضائه على أن لا يسري إلا من ٢يولية سنة ٢٠٠٨ وأقر على نفسه بصريح عبارته بذلك.

وفي وقت لاحق طالب البطريرك بإصدار قانون الأحوال الشخصية الموحد لغير المسلمين وهدد قائلًا: «أو يظل الصراع بين الدولة والكنيسة قائمًا». (الدستور ٢٣/ ٥/ ٢٠٠٨ ص٣)، ثم في ٢/ ٤/ ٢٠٠٨ أعاد ذات المعنى في حديث مع الأستاذة سناء السعيد في صحيفة الأسبوع وذكر أنه لا يستطيع أن يقول إن حكم المحكمة غير مضبوط، ولكن الكنيسة تملك أن تقول: «لا أستطيع أن أزوج هؤلاء مرة ثانية لأنني لست قادرة على اعتماد الطلاق حسب قواعد الدين».

وإن قوله هذا ينطوي على معنى عكسي لما يتعين أن يكون عليه الحال، فإننا نستطيع أن نقول إن حكم المحكمة قد جانبه الصواب من وجهة نظر القائل لأنه في النهاية من أفعال البشر، ولكننا نلتزم بما حكمت به المحكمة في هذه الحالة ما دام حكما نهائيا غير قابل لطعن قضائي من جهة قضاء أعلى. أما أن يكون للكنيسة ألا تنفذ حكما نهائيا، فهذا خروج على الدولة قضاء وقانونا بما تمثله الدولة من تعبير عن الجماعة الوطنية، وهو خروج على الشرعية السائدة في المجتمع، بمعنى أن القول السابق من شأنه أن يخرج الكنيسة بإرادتها من الخضوع للدولة الممثلة للجماعة الوطنية.

* * *

(٢)

وقد تكرر هذا الواقع السابق في سنة ٢٠١٠، إذ أصدرت المحكمة الإدارية العليا حكمين في أوائل شهر يونيو ٢٠١٠ بإلزام الكنيسة بإصدار قرار زواج ثانٍ للحاصلين على أحكام التطليق، فأذاعت القناة الفضائية للكنيسة قولًا للأنبا شنودة: «لا أحد يلزمنا بغير تعاليم الإنجيل» وأصدرت إبراشية الجيزة للأقباط الأرثوذكس بيانًا وقعه الأنبا دوما دويوس مطران الجيزة والأنبا تيوتيدوسيوس أسقف عام الجيزة، وذكر البيان: «نعلن رفضنا لأي قوانين وقرارات وأحكام تلزم الكنيسة القبطية الأرثوذكسية بمخالفة شرائع وتعاليم الكتاب المقدس»، وأعلن القمص متياس نصر منقريوس رئيس تحرير مجلة الكتيبة الطيبية عن تنظيم مظاهرة لتأييد البطريرك في موقفه من حكمي المحكمة الإدارية العليا، وذكر في بيان أذاعه «ندعو كل الأقباط

للتظاهر عقب عظة البابا الأسبوعية بالكاتدرائية الأربعاء المقبل» (صحيفة الشروق ٧/ ٦/ ٢٠١٠ ص١)، وهدد العديد من القساوسة بالدخول في اعتصام مفتوح مع رعاياهم في حالة التفكير في المساس بالبابا شنودة وأعلنوا أن الغد الأربعاء سيكون «يوم الغضب القبطي».

وأعلن منير مايكل رئيس منظمة أقباط الولايات المتحدة لبعض مطارنة الكنيسة بمصر أن أقباط المهجر يقفون بجانب البابا شنودة (المصري اليوم ٨/ ٦/ ٢٠١٠ ص ١)، وأصدر المجلس الملي العام بيانا مدفوع الأجر نشرته صحيفة الأهرام في ٨/ ٦/ ٢٠١٠ بأن أعضاءه يؤيدون الأنبا شنودة الثالث في تصريحاته بوجوب الالتزام بنصوص الكتاب المقدس، واستبعاد أن يجرؤ أحد على تغييرها، وتمنى ألا توجد «أي خلافات بين الكنيسة والدولة»، ولا شك أنه يقصد بالدولة هنا جميع مؤسساتها ومنها الهيئة القضائية فيما تصدره من أحكام، والدولة في هذا المفهوم الذي استخدمه البيان هي بكل مؤسساتها توضع أمام الكنيسة صنوا لها وندا، والكنيسة بذلك ليست هيئة من الهيئات الخاضعة لمؤسسات الدولة. ثم أصدر المجلس الملي العام بيانا ثانيا وقّعه كل أعضائه يؤيد الموقف السابق ونُشر مدفوع الأجر في صحيفة الأهرام في ٩/ ٦/ ٢٠١٠.

أصدر المجمع المقدس برئاسة الأنبا شنودة الثالث بيانا أعلنه في مؤتمر صحفي ظهر يوم ٨/ ٦/ ٢٠١٠، «أن الكنيسة القبطية تحترم القانون ولكنها لا تقبل أحكاما ضد الإنجيل وضد حريتنا الدينية التي كفلها الدستور، كما نعلن أن الزواج عندنا هو سر مقدس وعمل ديني.. والشريعة الإسلامية تقول احكموا حسبما يدينون...»، وأن المحكمة «لا تستطيع أن تصدر حكما ضد الشريعة الإسلامية» (الشروق ٩/ ٦/ ٢٠١٠ ص ١)، وكان ممنْ وقّعوا على بيان المجمع واحد وثمانون من الأساقفة، وذكر البطريرك أن قرارهم «يعبر عن رفضنا الكامل للحكم حتى لا يكون الأقباط تعبانين ومضغوطا عليهم في دينهم (المصري اليوم ٩/ ٦/ ٢٠١٠ ص١ و٦)، واجتمع نحو ألف قبطي في ساحة الكاتدرائية وفي حضور البطريرك، وألقى البطريرك عظة حضرها نحو خمسة آلاف قبطي ونحو سبعمائة كاهن من جميع الإبراشيات واعتدى بعضهم ـ المتظاهرون ـ على نبيل لوقا بباوي عضو مجلس الشورى بالضرب وهشموا سيارته

متهمينه بالعمالة والخيانة والعمل لصالح الدولة ضد الكنيسة» (صحيفة المصري اليوم ١٠/ ٦/ ٢٠١٠)، وأعدت نحو خمسين لافتة بالحجم الكبير يعلن بها شعب الكنيسة «تأييده التام للبابا شنودة ضد أي أحكام قضائية مخالفة للإنجيل»، كما أطلقت مواقع الإنترنت حملة توقيعات «ضد حكم القضاء» (الشروق ١٠/ ٦/ ٢٠١٠).

وثمة مسألة يتعين تجليتها هنا، فإن القائلين بتطبيق الشريعة الإسلامية من المسلمين بمصر، ويطلبونها ويدعون إليها، إنما يطلبون أن تكون الشريعة الإسلامية مصدرا للقوانين التي تصدرها الدولة بمعنى أنهم يخضعون للقوانين الوضعية القائمة ويخضعون للقضاء المصري الذي يصدر أحكامه لهم أو عليهم طبقا لهذه القوانين الوضعية، فهم يطالبون بتغييرها دون عصيان ورفض لانطباقها عليهم، والأزهر نفسه تصدر أحكام القضاء ضده بإلزامه مثلا بأداء مبالغ معينة مستحقة عليه لأفراد أو شركات أو مقاولين، ويحكم عليه بأن يؤدي الفائدة المقررة على هذه المبالغ طبقا للقانون الوضعي المخالف للشريعة الإسلامية ولنص القرآن الكريم في هذا الشأن، وهو ينفذ هذه الأحكام لأن كل المطلوب ليس إنكار الخضوع لقوانين الدولة ولقضائها ولكن أن تعدل القوانين وفق مرجعية فكرية معينة، وهذا الموقف يختلف تماما عما ظهر من العرض السابق بالنسبة لموقف الكنيسة وهيئاتها.

وقد حاول الأنبا بسنتي أسقف حلوان أن يوضح للرأي العام معقولية ما تراه الكنيسة من حكم يتعلق بقصر سبب التطليق على علة الزنى فقط ودوام علاقة الزواج وإن استحكمت النفرة بين الزوجين، فذكر أن آدم واحد وأن حواء واحدة لم تتعدد «والزواج مثل البطيخة إما حمراء أو قرعة، فإذا وجد الزوجان بعد الزواج أنفسهما غير متفاهمين أو متوافقين فعليهما أن يتحملا ولا يشكوا من أنهما لم يوفقا في الاختيار، وعلى الطرف المتضرر أن يحمل صليبه ويتحمل تماما كمن أصابه مرض الطاعون أو السرطان فلا يلجأ للانتحار، بل يتحمل ويعتبر الأمر امتحانا من الله لقوة إيمانه، لذلك أطلقنا عليه في المفهوم الكنسي «صليب الزواج مثل صليب الفقر والمرض» (صحيفة صوت الأمه ١٢/ ٦/ ٢٠١٠ ص١١)، وهذا ما وجده غبطته معبرا عن معقولية الرأي الذي يتبناه في فهمه لحكم التطليق على خلاف ما كان واردا بلائحة ١٩٣٨.

كما ذكر الأنبا بولا أسقف طنطا أن حكم مجلس الدولة «توثيق لاضطهاد أقباط مصر، هو لا يمثل اضطهاد فرد لفرد، لكنه اضطهاد تمارسه الدولة كلها ضد الكنيسة»، وأنه يدخل في «الأحكام الكارثية.. سيؤدي إلى صِدام بين الدولة والكنيسة»، وأن أقباط الخارج مهتاجون «ولهم اتصالات بصانعي القرار بالخارج» (صحيفة الفجر ١٤/ ٦/ ٢٠١٠ ص٧)، ولخصت هذه الصحيفة الموقف بقولها إن جماعات الفيس بوك أعلنت أنها «ستقلب البلد عاليها واطيها لو صدر قرار بحبس أو عزل قداسة البابا شنودة»، يشيرون بذلك إلى أن المادة ١٢٣ من قانون العقوبات المصري تنص على عقوبة العزل والحبس لأي شخص عام يمتنع عن تنفيذ أحكام القضاء، كما ذكرت أن أقباط المهجر يؤكدون للبطريرك دعمه وأنهم يمكنهم أن يمولوا أي حركة لجبهة المليون وشباب حركة شباب مصر، وكل ذلك أدى بالصحيفة لقولها: «بدا أن الكنيسة تواجه حربا أو أنها هي التي تسعى إلى حرب تثبت خلالها أنها موجودة وأن أحدا لا يمكن أن يجبرها على شيء (الفجر ١٤/ ٦/ ٢٠١٠ ص٧).

(٣)

إن المسألة التي كانت مثارة متعلقة بزواج المطلق ليست بذات شأن في حجمها، إنما الشأن كله في أنها استُغلت من جانب الكنيسة وهيئاتها ورجالها لإعلان الخروج على الشرعية التي تقوم عليها أجهزة الدولة المصرية، وقد أعلنت جهارا بكل هيئاتها أنها لا تلتزم بأحكام القضاء ولا بأحكام لائحة المجلس الملي لسنة ١٩٣٨، ولا حتى بتعديل الأنبا شنودة لها الذي أقر فيه بأنه لا تسري أحكام التعديل إلا اعتبارا من ٢ يوليو ٢٠٠٨، ولا بالقوانين المصرية من باب أولى، إلا إذا كانت توافق ما تراه الكنيسة ـ حسب قول البطريرك ـ في كل حين. فالمسألة تثير بشكل مباشر علاقة الكنيسة بالدولة كما ذكر الأنبا بولا في حديثه السابق، والدولة كما نعرف هي المعبر عن الجماعة الوطنية المصرية، والحاصل أن هذه العبارات التي عبر بها رجال الكنيسة وهيئاتها عن موقفهم الفكري والسياسي أحسبها أشد غلوا مما يستعمله غلاة المطالبين بتطبيق الشريعة الإسلامية حسبما سبق البيان.

إن المسألة التي ينبغي تناولها في هذا المقام هي مسألة مدى خضوع الكنيسة المصرية بوصفها إحدى هيئات المجتمع المصري لسلطة الدولة المصرية المعبرة عن الجماعة الوطنية المصرية بجمعها كله، ولكي نتصور الموضوع الذي نتكلم عنه، فإن الأصل أن جميع المصريين بوصفهم أفرادا وهيئات خاصة هم خاضعون لسلطات الدولة وهيئاتها العامة، وهم يتعاملون معها حسب تنوع هذه الهيئات العامة وتوزيع اختصاصاتها، والأصل أيضا أن الدولة ليست كيانا واحدا، إنما هي تتكون من سلطات ثلاث: تنفيذية وتشريعية وقضائية، وكلٌّ من هذه السلطات الثلاث يتولى مهامًا محددة ويخضع لرقابة السلطتين الأخريين في مجالات حددها القانون ورسمها، وكلٌّ من هذه السلطات الثلاث أيضا تتكون من هيئات عديدة توزع اختصاصات العمل عليها جميعا، وكلٌّ من هذه الهيئات تخضع لغيرها من الهيئات الأخرى في نوع اختصاص كل هيئة وهكذا، وعلم القانون لا يعرف إلا السلطات المقيدة، لأن كل سلطة تمارس عملا جزئيا وتخضع في غيره إلى غيرها من السلطات وهكذا. ومن هنا يبدو موقف الكنيسة في الشأن الذي سبق إثباته عجيبا، لأنه ينظر إلى الدولة بحسبانها كلا شاملا وإلى الكنيسة بحسبانها كلا شاملا مفارقا ومغايرا.

ولا شك طبعا أن أحكام الإنجيل تسري في العبادات على المسيحيين، ولكن الكنيسة أطلقت الأمر، فلم نعد نعرف ما الذي تقصده بالعبادات إلا ما تراه هي وما تقرره بواسطة البطريرك، كما لا نعرف ما هو حكم الإنجيل الذي تقصده في كل حالة مخصوصة، إلا ما تراه هي وما تقرره بواسطة البطريرك، وهو سبق أن أنكر لائحة ١٩٣٨ الصادرة من المجلس الملي والسارية في عهد أربعة من البطاركة السابقين عليه وفي عهده هو التي لم يعدلها بتوقيعه إلا اعتبارا من يوليه ٢٠٠٨ على الحالات التالية، ومن ثم فإن الحديث كله يتعلق بسلطة الكنيسة وبشريعة يكون البطريرك هو من يصدرها ولا يلزم المسيحيين سواها.

ثمة صور أخرى صادف أن عرفناها من الصحافة فقد ذكر أسقف شبرا الخيمة الأنبا مرقس أنه في «الإبراشية في شبرا لا يستطيع الشاب أن يرتبط أو يتزوج دون أن يستخرج بطاقة انتخابية» ويذكر الأنبا بسنتي أسقف المعصرة وحلوان أنه في إبراشيته

يطالب من يريد الزواج بالحصول على بطاقة انتخابية ويأخذ عليه تعهدا باستخراجها سريعا، وقيل إن البطريرك أصدر تعليمات بهذا إلى الإبراشيات كلها (مجلة آخر ساعة ٢٨/ ١/ ٢٠٠٥ ص١٢)، وهدف ذلك السياسي واضح، وهو أن البطريرك بعد أن امتلك ناصية الغالبية الغالبة من القبط بغير منافس له عليهم، يريد أن يجعلهم قوة انتخابية تثقل موازينه لدى رئاسة الدولة في انتخابات الرئاسة أو المجالس النيابية، ولكن ما أريد الإشارة إليه هنا هو أنه يضغط بوصفه الديني المؤسس على القبطي الراغب في الزواج ليحقق له هذه المكنة. ولم يعرف بأي حكم في الإنجيل يجري هذا الأمر وبأي تأويل لأي نص يعتبر ذلك فرضا كنسيا.

ونحن نعرف ما حدث لوفاء قسطنطين بعد أن أشهرت إسلامها في أواخر سنة ٢٠٠٤، وأسلمتها سلطات الدولة المصرية للكنيسة، وغابت وفاء من يومها عن الحياة المشاهدة في الوطن المصري، وألقي بها في غياهب ما يسمى بالأديرة أو بيوت التكريس.

وكلما ثار السؤال عنها يجيب البطريرك أو أحد أعوانه بقول ليس له ثان، وهو أنها مسيحية كما أثبتت ذلك أمام النيابة العامة ولم تعد ثمة مشكلة (على سبيل المثال حديث البطريرك للأستاذ عبداللطيف المناوي في القناة الفضائية المصرية في ٢٧/ ٩/ ٢٠١٠) وإجابة البطريرك هذه هي عين ما يثير السؤال المهم وهو: هل مفاد كون المسيحي مسيحيا في مصر أن تسيطر عليه أجهزة الأنبا شنودة فيختفي بين جدران مبانيها ولا يحق لمواطن مصري من بعد أن يسأل عنه، لأنه بموجب مسيحيته قد صار بالحتم إلى تبعية أخرى غير التبعية المصرية العامة التي تجمع المصريين كلهم وتقوم عليها الدولة، إن هذه الإجابة السابقة تصدر عن موقف آخر بأن القبط شعب آخر يقوم عليه البطريرك وكنيسته دون سائر المصريين دولة ومواطنين.

وعلى سبيل المثال فقد نشرت صحيفة المصري اليوم (في ٢٠/ ٣/ ٢٠٠٨ ص٦) خبرا مؤداه أن من تُدعى «المكرسة أغابي يوحنا» لقيت مصرعها في أكتوبر السابق، فتقدم أهلها بشكوى أنها ماتت مقتولة بحريق عمدي بسبب اضطهاد الأسقف رئيس الدير وبعض المكرسات لها، ثم ذكرت الصحيفة: «البابا أغلق الموضوع نهائيا بعد

أن حقق فيه بنفسه وتأكد أن كل ما يقال مجرد شائعات مغرضة» مشيرا إلى «أن الوفاة كانت طبيعية ونتجت عن حريق في المطبخ». وهكذا فإن البطريرك يكون صار جهة تحقيق في شبهة جريمة قتل لمواطنة مصرية في دير، بما يشير إلى أن من المسيحيين في الأديرة وبيوت التكريس من صار تحت سلطة البطريرك القضائية، وليس تحت سلطة النيابة العامة التي نعرفها، وأن ما يحدث في هذه الأماكن يستبد البطريرك وحده بالنظر فيه والتحقيق، ولو كان يتعلق بشبهة جرم جنائي بحق إحدى المواطنات.

ومن جهة أخرى، فنحن بلد لديه تعداد رسمي للمواطنين بمصر والقاطنين بها منذ مائة وثلاث عشرة سنة، من ١٨٩٧، وأجري خلال هذه الفترة اثنا عشر تعدادا شاملا، أجرتها الدولة المصرية في عهودها المختلفة عبر هذه الفترة، إذ كانت محتلة من الإنجليز ثم مستقلة، وكانت ملكية ثم جمهورية ورأسمالية ثم اشتراكية ثم رأسمالية وتعددية ثم شمولية ثم بين بين، وقامت فيها من قديم ما سمي «مصلحة المساحة» قادها إنجليز وفرنسيون وأقباط مصريون ومسلمون مصريون، ويتولى التعداد الآن منذ عقود عديدة جهاز سيادي يعرف بالجهاز القومي للتعبئة والإحصاء، وهو جهاز سيادي لأنه من المفروض أن السياسات المصرية في أوقات السلم والحرب والأزمات إنما تعتمد على ما يكشفه من معارف ومعلومات، فهو مفروض أنه يسهم في إدارة الشأن المصري في كل نشاط.

هذا الجهاز قدر المسيحيين في مصر إلى عموم الشعب من المواطنين بنسبة ٣,٦٪ في سنة ١٨٩٧، وبنسبة ٤,٦٪ في سنة ١٩٠٧، وبنسبة ١,٨٪ في سنة ١٩١٧، وبنسبة ٣,٨٪ في سنة ١٩٢٧، وبنسبة ٢,٨٪ في سنة ١٩٣٧، وبنسبة ٩,٧٪ في سنة ١٩٤٧، ثم تعدلت سنة الإحصاء لإدخال المزيد من الأساليب العلمية به، فجرى إحصاء تجربة في سنة ١٩٦٠ كانت النسبة فيه ٣,٧٪، ثم صارت ٧,٦٪ سنة ١٩٦٦ في التعداد العام الفعلي، ثم بنسبة ٢٤,٦٪ في سنة ١٩٧٦، ثم بنسبة صارت إلى أقل من ٦٪ في تعداد سنة ١٩٨٦، ثم امتنعت الحكومة في التعدادين التاليين لسنتي ١٩٩٦ و٢٠٠٦ عن إذاعة العدد ونسبته، بعد أن أثار أقباط المهجر لغطا واجهه النظام السياسي كعادته في هذه الفترة الأخيرة بالتراجع والتكتم، والحاصل مما سبق أن

خلال المائة والعشرين سنة الأخيرة، كانت نسبة الأقباط بمصر تدور حول ٦٪ بأكثر قليلا أو أقل قليلا.

وهي تعدت هذه النسبة إلى ما يزيد على ٧٪ أو ٨٪ في سنوات من ١٩١٧ إلى ١٩٤٧ لأن التعداد كان يشمل قوات الاحتلال البريطاني والجاليات الأجنبية، ثم عادت النسبة إلى ما كانت تدور حوله بعد جلاء القوات البريطانية وخروج كثير من الأجانب من مصر في عهد ثورة ١٩٥٢.

لكن البابا شنودة يذكر في قناة «OTV» الفضائية في ٢٦/ ١٠/ ٢٠٠٨ «الكنيسة تعرف أعداد الأرثوذكس المصريين عن طريق كشوف الافتقاد التي تعد بمثابة تعداد داخلي لكل أسرة مسيحية بالكنيسة»، ويذكر أن العدد هو ١٢ مليونا، ثم يقول: «نستطيع معرفة عدد شعبنا، ولا يهمنا العدد المعلن» (المصري اليوم ٢٧/ ١٠/ ٢٠٠٨)، وليس المهم هو الرقم المقول به، ولكن المهم هو طريقة البطريرك في تناول الأمر بأنه يستطيع تعداد شعبه ولا يهمه «الرقم المعلن» وأن لديه أجهزة للتعداد لمن هم جزء من الشعب المصري بمعزل عن الأجهزة المركزية ومع عدم الاعتراف بها، رغم أن قانون التعبئة والإحصاء والجهاز القومي للتعبئة والإحصاء إنما يعتبر الإحصاء والتعداد من الأمور التي لا تمارسها إلا السلطة العامة باعتبارها شأنا سياسيا لتعلقه بالشعب المصري بعامة في كل أنشطته وأوضاعه، ويفرض عقابا جنائيا على من يمارس إحصاء عاما بشكل أهلي وبغير ترخيص من سلطة الدولة. والكنيسة بذلك وفيما يذكره تمارس شأنا للأقباط لا يتعلق بالدين ولكنه يتعلق بالمعنى الجماعي الدنيوي بحسبانهم جزءا لا يتجزأ من المصريين.

وقد ذكرت صحيفة المصري اليوم ٢٢/ ٦/ ٢٠٠٨: «بدأت الكنيسةالقبطية في التطبيق الفعلي لبرنامج التسجيل الإلكتروني لبيانات الأقباط وذلك عن طريق قيام كل أبراشية بعمل برنامج لعضوية الكنيسة..» وإن ذلك يحدد عدد الأفراد وتواريخ ميلادهم ووظائفهم وأن تُحَدِّث هذه البيانات تباعًا.

وكذلك، فإنه عندما طالبت الكنيسة بإعداد قانون للأحوال الشخصية لغير

المسلمين يتفق مع مذهبها الذي تبنته أخيرا في عدم التطليق إلا لسبب الزنا، ومن المفهوم طبعا أن صدور القانون بما يَرِد فيه من أحكام تكون أعماله في المحاكم المصرية العامة التي يخضع لها المصريون جميعا، ولكننا وجدنا الأنبا بيشوي الرجل الثاني في الكنيسة يطالب بأن «تراعي المحاكم المدنية أحكام المجالس الإكليريكية التابعة لرئاسة كل طائفة مسيحية في مصر ورأيها الشرعي عند بحث أي قضية أحوال شخصية في الطلاق أو البطلان».

وذكر: «أنا أقصد أن المحكمة تعتبر المجلس الإكليريكي لكل طائفة مكتب خبراء للأحوال الشخصية في القضايا الخاصة بهذه الطائفة أسوة بالطب الشرعي» (المصري اليوم حديث ٢٤/ ٦/ ٢٠١٠ ص١٣) والواضح في هذا الطلب أن الكنيسة تريد أن يكون رأيها في أي قضية هو الرأي الملزم للمحكمة، وهذا بطبيعة الحال ليس شأن الطب الشرعي ولا أي خبرة فنية تبدى أمام المحاكم، لأن أية خبرة فنية رسمية أو غير رسمية تبدى أمام المحاكم، يكون للمحاكم السلطة في الأخذ بها أو رفضها حسب اقتناع المحكمة، أو تعيين جهة خبرة أخرى، ولكن الأنبا بيشوي في طلبه إنما كان يريد أن تكون المحاكم ملتزمة بما تنتهي إليه المجالس الإكليريكية، وهذا النظر يعود بنا إلى المجالس الملية ونظام الملة القديم، ويجتزئ من شمول سيادة السلطة القضائية بحسبانها إحدى سلطات الدولة الثلاث.

(٤)

كل ذلك يفيد بظهور إرادة سياسية لدى الإدارة الكنسية، تواجه بها سلطة الدولة وتحل محلها في شأن الأقباط الأرثوذكس في مصر. ونحن هنا لا نتجادل في أمر يتعلق بعلاقة مسلمين بأقباط، إنما نتجادل حول شمول الجماعة المصرية لكل مشتملاتها، ورفض أن يوجد في هذه الجماعة ما يفرز عناصر منها عن جمعها كله من حيث كونها جماعة سياسية.

وإن أهم ما يتصل بالجماعة الوطنية الواحدة أنها تقوم عليها دولة واحدة تنبسط

سلطتها على الجمع كله، فإذا انحسرت سلطات الدولة بهيئاتها عن فريق من الجماعة تكون انشقت الجماعة ولم تعد تكوينا واحدا. وأنه في أي مجادلة بين شأن إسلامي وشأن مسيحي، إنما يكون معيار المواطنة هو ما يقوم به الجدل بحسبانه الجامع المشترك والموحد، ويكون التخاطب بالوصف الشامل وبما يتيحه من معايير وضوابط وقيم يتعين أن تنسبغ على الجماعة في عمومها.

لا أريد أن أشغل القارئ كثيرا بأحاديث سابقة، إلا ما يسمح به المقام ليتبين الدلالة السابق الإشارة إليها عن معايير المواطنة الحاكمة للجماعة. وفي هذا الصدد أذكر أنني كنت أعددت دراستين نشرتهما، في المجلات الدورية سنة ٢٠٠٤، ثم كانا مما جمعته في كتاب صدر عن دار الهلال في إبريل سنة ٢٠٠٥، وكلتا الدراستين كانتا تتعلقان بمسألة وفاء قسطنطين وما لابس ذلك من ظهور الإدارة الكنسية بمظهر من يمارس سلطة الدولة على بعض رعايا هذه الدولة من المسيحيين. وبهذا المنطق أنقل هنا عددا من العبارات أتت تعليقا على موضوع وفاء قسطنطين وتسلم الكنيسة لها وإيداعها في منشآتها:

إن الكنيسة «بدت لدى الجميع متميزة تبغي الانفراد والعزلة والسيطرة»، وهذا أمر لم نعرفه قط في العهود السابقة عن الكنيسة، «أنها تورطت في تأكيد الخصومة مع عدد من أجهزة الدولة»، «إن نشاط الإدارة الكنسية في هذه الفترة الأخيرة تجاوز في العمل السياسي ما يمكن أن تصنعه الأحزاب السياسية» لأن الأحزاب السياسية تدعو إلى سياسات ولا تنفذها وتنشد الوصول إلى السلطة لكي تنفذ هذه السياسات من خلال أجهزة الدولة القائمة، ووفقا للخريطة الدستورية المرسومة.

أما صنيع الكنيسة في الحالات المذكورة فهو أنها تنزع من سلطة الدولة بعضا منها أو تضغط على الدولة الضعيفة لتسلم إليها جزءا من سلطتها. والكنيسة القبطية لم تكن لها هذه السلطة قط حتى قبل مجيء الإسلام مصر (كتاب الجماعة الوطنية بين العزلة والاندماج، ص٢١٨، ص ٢٢٦، ٢٢٧). ثم هناك موضوع «تفرد الكنيسة وحرصها على أن تكون هي المؤسسة القبطية الوحيدة دون تكوّن أو تشكل قبطي مؤسسي آخر»؛ بمعنى أنها صارت إلى مصادرة الشأن القبطي واعتبرته شأنها لا من

الناحية الدينية الاعتقادية التعبدية فقط، ولكن من الناحية الدنيوية الخاصة بالحكم وممارسة الشئون الحياتية اليومية (الكتاب السابق ص٢٣٠، ٢٣١).

والحاصل أن الدولة المصرية التي لم تتمسك في سياستها الداخلية بشيء قط خلال الثلاثين سنة الأخيرة، إلا بمحاربتها للاتجاه الديني في السياسة، وتعاملت مع هذا الأمر بكل حزم وقسوة، قد سمحت بنشوء هيئة دينية قبطية وسمحت بتجاوز الهيئة القبطية النشاط الديني إلى النشاط السياسي ثم تجاوز النشاط السياسي الحزبي إلى ممارسة بعض من شئون سلطة الدولة، وأن الدولة حرَّمت على المسلم السياسة رغم أن عقيدته تجمع بين الدين والسياسة، وأباحت للكنيسة العمل السياسي رغم أن عقيدتها تفصل بين الدين والسياسة، وحرمت السياسة على من ليس في عقيدته رجال دين، وأتاحت السياسة لمن في عقيدته رجال إكليروس (ص ٢٤٦).

أنا أستشهد هنا بشهادتين لكاتبين متميزين معروفين تماما، أحدهما صحفي سياسي لامع هو الأستاذ إبراهيم عيسى، والثاني روائي لامع ذو قلم سياسي ناضج هو الدكتور علاء الأسواني، وكلاهما من جيل آخر تالٍ، وكلاهما ذو توجه وطني وقومي يحتكم في معاييره وتقديراته إلى معايير المواطنة والجامعة الوطنية ويصدر عن صالحها العام:

يذكر الأستاذ إبراهيم عيسى: «أن الأقباط الذين يرفضون تدخل الدين الإسلامي والشريعة الإسلامية في الحكم يلجأون هم أنفسهم إلى شريعة وحزب الكنيسة، فالكنيسة هي أكبر حزب ديني في مصر رغم أن شعارها رفض الحزب الديني»، و«اختلط الأمر بين كون البابا شنودة زعيما روحيا للأقباط إلى كونه زعيما سياسيا»، و«الأقباط الذين يرفضون الدور السياسي للمساجد هم الذين يحوّلون الكنائس إلى ملاجئ سياسية واجتماعية للأقباط»، وهم ينادون بفصل الدين عن الدولة وهم «أول من يدمجون الدين بالدولة حين يمنعون الدولة عن الاقتراب مما يعتبرونه شئونهم الدينية، ثم هم يصبغون كل شئونهم بالصبغة الدينية» (الدستور ١٦/ ١٢/ ٢٠٠٨ ص٣)، كما ذكر «أن البابا احتكر أقباط مصر للكنيسة ولشخصه طول السنوات الماضية، وساهم سواء بحضوره الطاغي أو بمواصفات الزعيم التي يمتلكها وبذكائه

المؤكد في تحول الأقباط إلى مواطني كنيسة وليس شعب كنيسة، وتمازج دور الكنيسة الديني ودروها السياسي» (الدستور ٢٧/ ١٠/ ٢٠٠٨ ص١).

والدكتور علاء الأسواني، بعد أن تحدث عما في المجتمع من تفرقة لغير صالح المواطنين الأقباط، ذكر أن الأقباط إذ يعانون مما يعاني منه المصريون جميعا، إلا أن الناشطين منهم «يطالبون بتحقيق مطالب الأقباط بمعزل عن مطالب الأمة»، وأن «الاقتصار على المطالبة بها سلوك سلبي يُخرج الأقباط من السياق العام للحركة الوطنية ويجعل منهم مجرد طائفة صاحبة مصلحة مستقلة»، ومع ما عبر عنه من تقدير عميق للأنبا شنودة ذكر «أعتقد أن الكنيسة في الفترة الأخيرة قد تجاوزت دورها كسلطة روحية لتتحول إلى ما يشبه الحزب السياسي». (الدستور ٢٠/ ٨/ ٢٠٠٨ ص ٢٤).

* * *

(٥)

ويبدو أن الأمر لا يقتصر على النزوع السياسي للكنيسة وممارستها بعض المظاهر التي لا بد أن تحتكرها الدولة دون سواها في أي مجتمع، واحتكار الكنيسة لما يمكن أن نسميه الآن الجماعة القبطية. فقد ترددت في الصحف أحاديث عن تنظيمات شبابية قبطية. وقد نشرت صحيفة صوت الأمة في ١٣/ ٣/ ٢٠١٠ تحقيقا أعده عنتر عبد اللطيف ومايكل فارس، ووصف شباب التنظيمات القبطية بأنهم «ميليشيات قبطية»، ونشر عددا من الصور الفوتوغرافية لجماعات يرتدون قمصانا ملونة بعضها عليه رسم رأسين أحدهما بداخله صليب والآخر بداخله مسدس، بما يشعر بأن القبط في خطر حربي على معتقدهم من غير القبط في مصر، وورد بالتحقيق أن تنظيم «الأمة القبطية» الذي ظهر في أوائل خمسينيات القرن العشرين كان شعاره «الإنجيل دستورنا»، وكان يهدف لتكوين أمة سياسية قبطية في مصر منفصلة عن مسلميها، وبلغ أعضاؤه وقتها نحو ٩٢ ألف عضو.

والآن يتبنى بعض شباب القبط ذات المبادئ أو بعضها وبلغ العدد نحو ٣٠٠ ألف

شخص، وأن من الحركات التنظيمية ما يعرف باسم «أقباط من أجل مصر» وأن ثمة حركة تقوم على ثلاثة وجوه للثورة: ثورة روحية وفكرية وفعلية.

وثمة حركة منظمة هي «الكتيبة الطيبية» يرتدي أعضاؤها قميصا أسود عليه مفتاح الحياة الفرعوني، ومنظمة أخرى باسم «صوت المسيحي الحر» يرتدون قميصا بني اللون عليه صليب كبير، وتنظيم باسم «الأقباط الأحرار»، وقيل إنها حركات لا تندمج مع المسلمين حفاظا على هويتها، وأن القمص متياس نصر منقريوس راعي كنيسة عزبة النخل هو أحد داعمي حركة «الكتيبة الطيبية»، وأن المقصود بثورة الروح إيقاظ الروح القبطية القديمة «وأرواح شهداء الدين على اسم المسيح». والمقصود بثورة الفكر رفض فكرة الذمية والتأكيد على المواطنة، وبثورة الفعل «خروج الشباب القبطي للشارع» وأن الهيئة التأسيسية لحركة «أقباط من أجل مصر» تتكون من تسعة أعضاء ذكرت أسماؤهم، ومنهم عزيز الجزيري، رئيس جبهة المليون لحقوق الإنسان، وأن الحركة هي وجه سياسي للأقباط، وأن الحركات كلها توحدت بعد حادث نجع حمادي وهي تعد بالآلاف ومنها من بلغ عشرة آلاف عضو. ويذكر الأنبا بيشوي الرجل الثاني في الكنيسة في حديث له إلى صحيفة المصري اليوم (في ١٥/ ٩/ ٢٠١٠ ص ١٥): «عندنا مهرجان الكرازة الذي ينظمه الأنبا موسى أسقف الشباب ويشارك فيه نصف مليون من الشباب والأطفال، وهو نشاط صيفي يشمل الرياضة ودراسات للكتب».

ونحن نلحظ في هذا السياق أن سياسة الكنيسة القبطية في هذه المرحلة، لا تقوم على دمج القبط في الجماعة الوطنية المصرية، وإنما على فرزهم ليصيروا شعبا لها، لا بالمعنى الديني المتحقق فعلا، ولكن أيضا بالمعنى الدنيوي الحياتي المتعلق بتشكيل جماعة سياسية، جماعة قد لا أقول منفصلة، ولكنها جماعة متميزة ومنعزلة تشكل الكنيسة واسطة بينها وبين الدولة المصرية وبين عموم المصريين، وتكون متشكلة من جموع الأقباط في مصر وتخضع لهيئة مؤسسة وحيدة هي الكنيسة، أو بعبارة أدق ما سبق أن سميته «الإدارة الكنسية» كهيئة متميزة عن الوظيفة الدينية للكنيسة، والبطريرك عندما يسأل عن مدى إمكان تولي القبطي رئاسة مصر، لا يقول مثلا إنه يتعين أن يسوي بين المصريين جميعا في شرط تولي الرئاسة وإمكان ذلك بجامع المصرية،

إنما يقول: «لا يجوز ذلك لأن الأغلبية العددية مسلمة ولا يجوز أن يحكمها قبطي ليمثل الأغلبية العددية» (صحيفة الشرق الأوسط ٢٧/ ٧/ ٢٠٠٩)، فهو يتكلم بطريقة بعض الجماعات الدينية الإسلامية في هذا الشأن، كما لو كان يستبطن معقولية الفرز الديني عن الجماعة الوطنية والانفصال عنها.

وهو كثيرا ما يشير في أحاديثه إلى أن العلاقات بين المسلمين والقبط «ليست طيبة في مجملها»، ثم يقول: «قد يكون هناك علاقات صداقة وعلاقات طيبة بين مسلمين وأقباط، ولكن حين تأتي ساعة الاختيار في الانتخابات فإن المسلم لن يختار القبطي مرشحا»، مكررا أن العلاقات بين جانبين هي ليست طيبة (المصري اليوم ٢٨/ ١/ ٢٠٠٩ ص ١)، وهو بذلك يتحدث عن واقع لا يسعى لتغييره ولا ينظر في إمكانات تغييره، ولا يستحضر أن مصر لم تكن كذلك في عهود سابقة، كما هو يتحدث عنه، كما لو أنه يريد أن يرتب على ذلك نتائج العزلة بحسبانها من طبيعة الأوضاع التي يرى استبقاءها.

هذا المسلك الانسلاخي، يتعاصر مع شدة الحماس لدى الكنيسة والبطريرك والمتحدثين عنهما أو باسمهما من رجال الإكليروس للرئيس محمد حسني مبارك وابنه جمال، وعملهم على الولوج الصريح للحديث السياسي دعما للرئيس ونجله من جانب الكنيسة والقبط، ووعدا مدعما في أي انتخابات أو منتديات سياسية مقبلة. وقد رأينا كيف لجأ البطريرك إلى الرئيس ليستخدم سلطته الفردية الاستبدادية في عدم تنفيذ أحكام المحاكم الصادرة من سلطة القضاء المستقل دستوريا عن الرئيس، ولإصدار ما يرى من قوانين ضغطا على السلطة التشريعية المستقلة دستوريا عن الرئيس كذلك («التماس البابا إلى الرئيس لرفع ظلم حكم المحكمة الإدارية العليا» صحيفة المصري اليوم ٨/ ٦/ ٢٠١٠)، وأحداث أخرى عن قوانين الأحوال الشخصية).

وهذا في حد ذاته حسبما يظهر من العرض السابق، ليس انصياعا من الإدارة الكنسية لسلطة الدولة المصرية بهيئاتها ومؤسساتها القانونية والدستورية، ولا يشكل اعترافا بهذه السلطة الشرعية على الكنيسة بوصفها هيئة مصرية من هيئات المجتمع المصري الخاضعة للدولة، إنما هو نوع من استدرار الدعم الشخصي

للرئيس بموجب ما يستبد به من سلطة فعلية منفردة لعقود ثلاثة من السنين، وهو نوع من الموالاة له للاستفادة من مراعاته الأوضاع الدولية ومن قبضته المسيطرة على أجهزة الدولة المصرية، والاستفادة من ذلك للمزيد من دعم الهيمنة الذاتية للكنيسة على شئون القبط والإفلات بهم من سيطرة مؤسسات الدولة وهيئاتها، استقلالا بشئون الأقباط.

* * *

(٦)

الدول فيما نعلم هي جماع عناصر ثلاثة، فهي شعب على أرض عليه حكومة، أي أن ثمة سلطة سياسية ذات قرارات محددة تسري على شعب في نطاق أرض تمارس فيها هذه السلطة. وأنا طبعا لا أقول بظهور أشياء من هذا القبيل في المجال الذي نتحدث عنه، وبالمعنى الكامل الصريح، ولكن ما أشير إليه أن ثمة وجها من أوجه الزيادة والتراكم في كل من هذه العناصر، فثمة تخليق لكيان سياسي ذي سلطة اتخاذ قرار على جماعة شعبية محدودة، وأن هذه السلطة تسعى إلى نوع وإلى درجة من درجات الحيازة لهذه الجماعة، وأن الإدارة الكنسية تعمل على ممارسة هذا الأمر وتوسعه، وأنها صارت ذات إرادة سياسية تنسلخ بها عن مؤسسات الدولة المصرية، قضاء وتشريعا، بادئة طبعا بالشأن الذي يمكن وصله بأمر ديني، وأن ما لم تمارسه في ذلك تعبر عنه تعبيرا ظاهر المعنى وتتوجه به إلى من تعتبره شعبها ليشكل تكوينا واقعيا لديه.

إن هذا الوضع يعود بنا إلى نظام الملة الذي عرفه المجتمع الإسلامي قديما، بحسبان أن طائفة ما هي ما يدير شئون نفسه بنفسه بواسطة من تراهم من رجالها، حسب التنظيم الداخلي الذي تفرضه عليهم الأعراف المتبعة لديهم، وهو يعزل هذه الجماعة عن جمهور الناس في البلد الذي يحيون فيه، إنه نوع من الإدارة الذاتية لشئون هذه الجماعة بلا أرض متميزة تسكنها وتقيم عليها. وهو لا تتاح له أرض محددة تكفي لتقيم فيها الجماعة الشعبية المعينة، ولكنه يحتاج «لأماكن» محدودة لا

لإقامة الجماعة أو الجمهور، ولكن لتكون مجالا مكانيا لتمارس فيها سلطة صاحب القرار، بحيث ينفرد صاحب القرار بالنفوذ والسطوة عليها.

ولقد جاهدنا جهادا تاريخيا ـ بمسلمينا ومسيحيينا ـ على طول القرنين التاسع عشر والعشرين، لكي نتجاوز نظام الملة وننشئ الجماعة الوطنية المصرية بما يكون لدولتها من هيمنة على جميع المواطنين بها وبالتساوي في المعاملة، سواء في الشئون الخاصة أو شئون الولايات العامة. ولقد جاهد المسلمون منا في التجديد في الفقه الإسلامي بما يسع مفهوم الجماعة الوطنية وأوضاع المساواة الكاملة في الولايات الخاصة والعامة وفي فرصها، وإن اختلفت الأديان.

وبعد ان استقر هذا الوضع كأصول ثابتة في الفكر السياسي السائد لدى النخب المعبرة عن الرأي العام الفعال والفكر الراجح لديه، فوجئنا من بعض القائمين على الإدارة الكنسية، بمن يريد العودة من جديد لنظام الملة ويسنده إلى أسس إسلامية يراها جديرة بالاتباع. وهذا ما سبقت الإشارة إليه في الفقرات السابقة.

على أي حال، فثمة ما يتعين متابعته بالنسبة لما يسمى بعنصر الأرض في القانون الدولي، ما نسميه بعنصر «المكان» في نظام الملة. ونحن نعلم استحالة تحيز المسيحيين من أهل مصر في إقليم معين، لأنهم منتشرون وشائعون بين المصريين جميعا في محافظات مصر ومدنها وريفها، ولأن أكبر كثافة مسيحية في أي إقليم لا تزيد أو تدور بين الربع والثلث في القليل النادر من الوحدات الإدارية، والأرض هنا لا تفيد حصرا جغرافيا لجماعة دينية في أي من أقاليم مصر، ولا يبقى إلا أماكن يمكن أن تمارس منها السلطة السياسية الدينية وتدار الشئون.

ونحن نعرف أن وفاء قسطنطين احتُجزت وأودعت في أحد أديرة وادي النطرون، كما ذكر ذلك بعض رجال الكنيسة أنفسهم في سنة ٢٠٠٤، وأن كاميليا في سنة ٢٠١٠ (سواء كانت أسلمت أو بقيت على مسيحيتها فهي مواطنة مصرية) أودعت أيضا أحد هذه الأمكنة. وفي هذا ممارسة لسلطة سياسية، أو بالأقل سلطة إدارية، وكلاهما من الناحية القانونية يعتبر سلطة عامة ليست مخولة للكنيسة في النظام المصري.

ونحن نعرف مثلا أن دير مار يوحنا الكائن بصحراء طريق القاهرة ـ السويس عند

الكيلو ٣٠ والبالغة مساحته مائة فدان، تبث منه قناة أغابي الفضائية ويحتوي على أماكن إدارتها، كما خصص فيه مساحة أربعة أفدنة لمركز إعلامي مزمع إنشاؤه، وأن القناة الفضائية «CTV» التي أنشأها رجل الأعمال الأستاذ ثروت باسيلي وكيل المجلس الملي، تبث برامجها من خلال كنيسة العذراء مريم بمدينة السلام. (مجلة الإذاعة والتلفزيون ١١/ ٧/ ٢٠٠٩ ص٣٨، مجلة آخر ساعة ٣/ ٦/ ٢٠٠٩ ص ٣٦)، وهي قنوات يقتصر البث منها على البرامج الدينية، ولكن وجه الملاحظة أن إدارة الإعلام ومراكزه والمقار التي يبث منها، هي أمور إدارية لا تتعلق بالجوانب العقائدية والعبادية التي تمارس في الكنائس والأديرة، ومع ذلك أودعت هذه المهام بدور العبادة لتكون تحت السيطرة الكنسية المنفردة دون احتمال إطلال لآخرين عليها.

وإن الملاحظ أن الأديرة تتوسع في حيازة الأرض الصحراوية أو المستصلحة وضمها إليها في نطاق أسوار الدير، وهذا ما حدث مثلا لدير الأنبا أنطونيوس على ساحل البحر الأحمر إذ استحوذ على ١٥٠٠ فدان ضُمت ضمن أسواره، كما أن دير «أبو مقار» في وادي النطرون يحوز نحو ٢٧٠٠ فدان بعضها أرض زراعية وبعضها لا تزرع ولا تستغل في الزراعة.

وكذلك دير طريق مصر السويس وغيرهما كدير الساحل الشمالي. ولكي أوضح ما أريد ذكره، فإن الدير أو الكنيسة شأن أي منهما كشأن أية هيئة مصرية، لها أن تحوز وأن تمتلك ما رخصت به القوانين المصرية لامتلاك المصريين له وبالحدود والضوابط التي وضعتها هذه القوانين وتحققها جهات الإدارة التي تتولى الإشراف على هذا الأمر، فإذا اختلف أحد مع هذه الجهات فيما يعتبره حقا له في امتلاك أرض ما، كان سبيله إلى المحاكم متاحا لاستخلاص ما يطالب به بعد أن يبذل جهده في تقديم ما يثبت للمحكمة أحقيته. ولكنني هنا أعرض للأمر من ناحيتين: أولهما هي كيف تتعامل الكنيسة في هذا الأمر مع أجهزة الدولة وهيئاتها، وثانيهما الماهية القانونية للنشاط الذي تريده الكنيسة وحدوده. وهذا ما أثارته متابعة أحداث دير «أبو فانا» بالمنيا.

وقبل الحديث عن دير «أبو فانا» أذكر واقعة عاصرتها شخصيا عندما كنت رئيسا

لإدارة الفتوى للزراعة والإصلاح الزراعي واستصلاح الأراضي بمجلس الدولة في أوائل الثمانينيات من القرن العشرين. وكان من عملنا الإشراف القانوني على تطبيق القانون رقم ١٠٠ لسنة ١٩٦٤ بشأن أراضي الدولة، والقانون رقم ١٤٣ لسنة ١٩٨١ بشأن الأراضي الصحراوية، وما يفيده من امتلاك أي من الأفراد والهيئات ما يكون استصلحه أو أقام عليه منشآت قبل تاريخ معين، والمشرف على ذلك هو الهيئة العامة للتعمير والتنمية الزراعية، فإذا اختلف معها طالب الملكية رفع دعواه أمام لجنة قضائية مختصة بذلك، وعندما تقضي اللجنة يحال حكمها إلى مجلس الدولة لدينا للنظر في سلامته وعرض الأمر على جهة التصديق على قرار اللجنة. وفي هذا السياق عُرض علينا بمجلس الدولة قرار اللجنة عن مساحة كبيرة كان «دير أبومقار» طالب بها لأنها تحت حيازته بدليل ما بها من منشآت مسيحية كالصوامع والقلايات القديمة.

استوقفني ما ذكره محامو الدير في دفاعهم إثباتا لملكية الأرض، أن بها صوامع وقلايات منذ خمسة عشر قرنا، ورجال القانون يعرفون أنه إذا حاز شخص أو هيئة خاصة أرضا حيازة هادئة مستقرة ظاهرة بغير نزاع خمس عشرة سنة يحكم له بملكيتها، والقانون ١٤٣ سالف الذكر يكفي فيه إحياء الأرض الموات بمنشآت أو زراعات قبل آجال حددها حتى يحكم بالملكية الخاصة.

ولكن ما استوقفني هو القول بأنها خمسة عشر قرنا، لأن الخمسة عشر قرنا لا تولد حقا خاصا لفرد، إنما تولد حقا لشعب، والشعب هو الشعب المصري جميعه، لأن الحق هنا ليس مجرد حق قانوني بل هو حق سياسي، و«المنشآت» هنا تعتبر ملكا للشعب كالأهرام ومباني الأزهر ومبنى مسجد السلطان حسن ومباني القلعة... وهكذا، فهي آثار، والآثار لا تباع ولا تشترى ولا تملك ملكية خاصة، إنها ملك عام خارج عن مجال التعامل في ملكيتها.

وكان هذا هو ما ينظمه قانون الآثار المعمول به وقتها والصادر في سنة ١٩٥١، وهو صريح العبارات في كل ذلك. لم أرد أن انفرد برأيي في هذا الشأن فرفعت دراسة به إلى هيئات الإفتاء العليا بمجلس الدولة وناقشته مع زملائي فيها، وانتهينا جمعيا

إلى عدم جواز تملك هذه المنشآت لخضوعها لقانون الآثار وبحسبانها ملكا عاما خارجا عن إطار التعامل، والحكومة هي من يشرف عليها.

(٧)

يَرِد بعد ذلك الحديث عن «دير أبوفانا» بمحافظة المنيا، والمسألة فيما ذكرت الصحف أن الدير ادعى ملكية أرض صحراوية خارج الزمام نحو ألفي فدان (صحيفة الجمهورية ٥/٨/٢٠٠٨ ص١)، وإنه شب النزاع حول هذه الأرض مع قبائل من العرب في المنطقة، كلٌّ يدعي حيازتها كلها أو بعضها، وهيئات الدولة المختصة لم تكن اعترفت بملكية أي من الطرفين للأرض بعد، والجهة المختصة حكوميا بذلك هي الهيئة العامة لمشروعات التعمير والتنمية الزراعية، طبقا للقوانين المنظمة للأراضي الصحراوية خارج الزمام (خارج الزمام حسبما يعرفها القانون هي الأراضي التي لم تفرض عليها ضريبة عقارية بعد وتقع على بعد كيلومترين منها). وقد شب النزاع بين رجال الدير والأعراب وبلغ حد الاشتباك في ٣١/٥/٢٠٠٨. وأصيبَ نحو سبعة أفراد وقُتل أحد الأعراب.

فتحركت المحافظة بحسبانها الجهة الإدارية المحلية المختصة، وجمعت أطراف الخصومة ومعهم ممثلو الهيئات الحكومية ذات الصلة بالموضوع، وتدخلت النيابة العامة بالنسبة للشق الجنائي من الأحداث، وجرى اجتماع مهم في ١٨/٦/٢٠٠٨ برئاسة المحافظ وحضره فضلا عن الأنبا ديمتريوس أسقف ملوي والوفد المرافق له وفضلا عن عدد من الأعراب، حضره ممثلون عن وزارة الداخلية ومباحث أمن الدولة والحزب الوطني والمجلس الشعبي للمحافظة وهيئة التعمير والتنمية الزراعية وقطاع الآثار وهيئة المساحة والشهر العقاري وإدارة الأملاك.

أنا أقصد بذكر هذا التعداد التفصيلي بيان ماهية الدولة في مصر؛ إنها كل أولئك وأكثر كثيرا منهم، وهي ليست شخصا رئيسا كان أو محافظا أو وزيرا، ولكنها هيئات وإدارات ومصالح متخصصة كل منها في نوع نشاط معين، وعندما تجد الحاجة يتحرك الجهاز المختص بنظرها حسب نوع النشاط الممارس، وفي صدد مسائل

الأراضي الصحراوية، تتزاحم عليها احتياجات لجهات شتى حسب طبيعة قطعة أرض، ثمة حاجات للقوات المسلحة، وللآثار، وللمناجم والمحاجر، ثم يرد بعد ذلك موضوع التعمير والتنمية.

ويبدو مما أتيحت مطالعته مما كنت جمعته من صحافة الفترة ذاتها ومما أتيح نشره من خطابات متبادلة بين محافظة المنيا والأسقفية، يبدو أن الكنيسة والدير كانا يتعاملان مع الدولة بحسبانها كلا واحدا، ولم يكونوا يتعاملون مع كل جهة من جهات الحكومة حسب نوع الطلب الذي يطلبونه وحسب نوع تخصص الجهة الحكومية التي تنظر فيه، فمثلا اجتمع المجمع المقدس برئاسة الأنبا بيشوي (كان البطريرك في طريقه لأمريكا للعلاج) وتوجه الجمع إلى رئيس الجمهورية رأسا ببيان يحمل ستة مطالب مجمعة، وهي الإفراج عن المحتجزين (يقصد الرهبان الذين اشتبكوا مع الأعراب)، والقبض على الجناة (يقصد الأعراب الذين اشتبكوا مع الرهبان)، واستظهار الصورة الحقيقية للواقعة واتفاق الجناة مسبقا وجمع تفاصيل الوقائع، وبناء سور للدير يشمل الآثار والمزرعة، وتعويض الدير عن التلفيات والمسروقات، والبيان موجه إلى رئيس الجمهورية لضمان «السلام الاجتماعي» (صحيفة الدستور ٣/٦/٢٠٠٨ ص١). فالبيان هنا يحمل مطالب مجمعة، منها ما يتعين عرضه على النيابة العامة بشأن الإفراج والقبض والتحقيق، ومنها ما يتوجه إلى هيئة التعمير، ومنها ما يتوجه إلى المحافظة، ومنها ما يتوجه إلى الأشخاص المعتدين بشأن طلب التعويض.

ولكن بيان المجمع المقدس الممثل للكنيسة القبطية لم يتعامل مع الأمر بحسبانه من رعايا الدولة المصرية، فيتوجه بكل طلب إلى الجهة المختصة بنظره والبت فيه، إنما تكلم إلى رأس الدولة مباشرة بجميع ما يطلب، كأن المجمع أو الكنيسة شخص «خارجي» عن الدولة فيتخاطب معها ممثلة في رئيسها، وباعتبار أن علاقته بالهيئات المختلفة لا تكون إلا من خلال الرئيس الأعلى، ويتأكد هذا المعنى بما بقيت تصر المطرانية عليه من طلب الاستجابة للمطالب الستة مجتمعة (صحيفة الدستور ١٤/٦/٢٠٠٨ ص١)، وبعد اجتماع المحافظة في ١٨/٦/٢٠٠٨ السابق الإشارة إليه، شكل المحافظ لجنة لإزالة ما رأته الأجهزة من تعديات للدير على أرض لم

يعترف له بعد بحيازتها وملكيتها، فذكر الأنبا ديمتريوس أسقف ملوي بأن البطريرك أصدر قرارا من أمريكا «بوقف تعامل الكنيسة ومطرانية ملوي مع اللواء أحمد ضياء الدين محافظ المنيا» (صحيفة المصري اليوم ٢/ ٦/ ٢٠٠٨ ص ١)، وهكذا يرفض المواطن التعامل مع ممثل سلطة الدولة، بدلا من أن يلجأ إلى قضاء هذه الدولة فيما لا يرضيه من تصرفات المحافظ أو أي من الأجهزة الأخرى، وقد صاحب هذا التصريح اعتصام ٧٥ من رهبان دير أبوفانا و٦٠ من شباب القبط، ولما ترسمت حدود الدير ذكر الأنبا ديمتريوس أنه يرفض التعامل مع المحافظ مع «عدم الاعتداد بقراراته» (المصري اليوم ٦/ ٢٠٠٨ ص ١).

وبذات المنوال في التعامل، يقرر البطريرك الموافقة من بعد على استئناف «مفاوضات أبوفانا» يذكر محامي المطرانية «كان الخروج بقرار بناء السور (للدير) وحماية الرهبان» (المصري اليوم ١٣/ ٨/ ٢٠٠٨ ص ١)، ثم «صعَّد رهبان دير أبوفانا بملوي محافظة المنيا موقفهم من مفاوضات التصالح وإنهاء الأزمة، وذلك بعد يوم واحد من الإعلان عن إلغاء المؤتمر» (المصري اليوم ١٦/ ٨/ ٢٠٠٨ ص١)، وهكذا تتصل الكنيسة بأجهزة الدولة من خلال مؤتمر ومفاوضات، وقد جرى الاتصال بالبطريرك في أمريكا لتقنين أرض الدير وبناء السور، وكانت المفاوضات وصلت إلى الإقرار بملكية الدير لما يزيد على خمسمائة فدان (المصري اليوم ١٨ و١٩/ ٨/ ٢٠٠٨ ص ٦ و٣)، وجرى ما يسمى بوضع حدود الأرض لبناء السور على الدير بما يشمل المباني والآثار والمزرعة (المرجع السابق ٢٠/ ٨/ ٢٠٠٨ ص ٣، والدستور ٢١/ ٨/ ٢٠٠٨ ص ١٤)، وانتهي الأمر بحصول الدير على ٥٥٢ فدانا وموافقة المحافظ وتسليم الأعراب والبدء في بناء السور.

ثم ظهرت بوادر ما كانت تسميه الصحف «أزمة أبوفانا» حول بناء السور، وقد كان ثمة سور من الحديد والسلك الشائك حول الدير وبعض أرضه، فأرادت المطرانية أن تستبدل به سورا حجريا يشمل الدير والأرض الزراعية، وأرسلت بذلك خطابا للمحافظة في ٤/ ٧/ ٢٠٠٨، فلما تحددت الأرض رأت المحافظة أن يكون السور الحجري الذي تطالب به المطرانية بارتفاع متر ونصف المتر،

ولكن المطرانية أصرت على أن يكون ارتفاع السور أربعة أمتار (المصري اليوم ١/ ٩/ ٢٠٠٨ ص١).

وقد ذكر الأستاذ عيد لبيب، أحد رجال الأعمال وأحد المفاوضين في هذه الفترة من الجانب القبطي وكان همزة وصل بين البطريرك في مشفاه في أمريكا وبين المفاوضين في مصر، ذكر ما معناه أنه كان يحرص على بناء السور على حسابه الشخصي ثم عدل عن ذلك وقال: «كنت فاكر السور يتكلف ٢٠٠ أو ٣٠٠ ألف فقط، لكن علمت أنه سيكون بطول ١٢ كيلومترا وارتفاع ٤ أمتار وعرض ٥٠ سنتيمترا، وهو ما يكلف أكثر من ١٠ ملايين، ولو دفعت النفقات سأصبح فقيرا». (صحيفة صوت الأمة ٨/ ٩/ ٢٠٠٨ ص٢).

من الواضح أن سورا بهذا الارتفاع في منطقة صحراوية لا تجاورها مبانٍ سكنية عالية أو منخفضة، لا يمنع التسلق فقط ولكنه يمنع الرؤية أيضا، وهو يشمل خمسمائة وخمسين فدانا خارج الزمام، ولم تجر العادة أن تحاط الأرض الزراعية بأسوار حجرية. ولكنه نوع من «الإفراط في الحرص على الخصوصية»، نسميه كذلك متبعين طريقة أحمد لطفي السيد أمام مؤتمر سنة ١٩١١ من وصفه التشدد القبطي في مواجهة الجماعة الوطنية بأنه «إفراط في التضامن» وكلا التعبيرين يفيد العزلة.

ثم يجيء الحديث في إطار النظر القانوني، فنحن نعرف أن الدير يعتبر شخصا اعتباريا في المفهوم القانوني، وهو تابع للبطريركية والكنيسة، وهي شخص اعتباري وليس شخصا آدميا، والشخص الاعتباري له ممثل قانوني وفقا لنظام تأسيسه يعبر عنه ويتصرف باسمه، وليس البطريرك ولا المطارنة ولا الرهبان ما يعتبرون به أشخاصًا يمارسون التصرفات في الكنيسة وهيئاتها بوصفهم أصلاء عن أنفسهم وإنما هم يمثلون الكنيسة أو إحدى هيئاتها، والشخص الاعتباري بالمنطق القانوني يمارس تصرفاته القانونية في إطار الغرض الذي أنشئ من أجله، وتنحسر شخصيته القانونية عن أي تصرف أو ممارسة أي حق أو التزام يكون بعيدا عن الغرض الذي أنشئ من أجله، والكنيسة بهذا الوصف الاعتباري للشخصية القانونية، يكون لها سائر التصرفات وتلقي الحقوق في حدود الغرض العبادي والعقائدي والتعليمي والدعوي

الذي تقوم عليه شخصيتها الاعتبارية، والقول إنه يجوز لها أن تملك أرضا زراعية كالقول إنه يجوز للأزهر أن يمتلك أرضا زراعية أو يقيم مصنعا للأسمنت، وكالقول إنه يجوز لوزارة الخارجية أن تمارس أعمال الاستثمار العقاري، أو أن شركة المحلة للغزل والنسيج تعمل في نشاط المناجم والمحاجر.

وعلى الجملة، فثمة ظاهرة جديدة لم نلحظها في العقود السابقة وهي أن ثمة حرصًا طارئًا من جانب الكنيسة للاستحواز على أرض واسعة تضمها للأديرة، ودير «أبو فانا» نفسه لم تكن مساحته تزيد على ٢٢ قيراطًا و١٧ سهمًا (صوت الأمة ٤/ ٨/ ٢٠٠٨) ودير السيدة العذراء بدرنكة بأسيوط إلخ في طلب ١٣ فدانًا مهددين بإلغاء الاحتفال بعيد السيدة العذراء، فخضعت المحافظة وأعطتهم إياها (الدستور ٢١/ ٧/ ٢٠٠٨).

(٨)

أتوجه بهذا الحديث إلى من يقرؤه من جمهور المصريين؛ المسلمين والأقباط، وأضعه في إطار الجماعة الوطنية الكافلة للمزج بين المصريين كافة، وأنا عندما أضع الأمر في إطار الموقف من الدولة، إنما أضعه بحسبان أنها هي المؤسسة أو الهيئة الممثلة والمعبرة عن هذه الجماعة والموكول إليها إدارة شئونها، والدولة ليست رئيسها ولا فردا فيها، إنما هي كما ذكرت في الصفحات السابقة هيئات وتشكيلات وهي تتكون مما يمكن أن نعتبره عينة شائعة في المصريين، وأن أي مشكل يتعلق بالتكوين العضوي لها من المصريين جميعا، مسلمين وأقباطا وغيرهم، لا بد أن يحل باستقامة ونزاهة من أجل المساواة التامة بين المصريين جميعا، ولن يحل أبدا بمعزل عن التعامل معه، وإن كان ثمة نقص فلنعمل على إكماله، وإن كان ثمة قصور فلنعمل على تفاديه، وإن كان ثمة فساد فلنعمل على إصلاحه، ولكن لا ننعزل عنه، ولا أقصد بذلك أشخاصا ولا نظاما سياسيا، ولكن أقصد هيئاته ومؤسساته وأجهزته العضوية، بل لنعمل على إنقاذ هذه الهيئات والمؤسسات والتكوينات العضوية من براثن السيطرات الفردية والنظم غير الصالحة، ولا نوحد بينهم لأن أجهزة إدارة

الدولة المصرية التي أقصدها هنا بهيئاتها الفنية وقوانينها السياسية ونظامها القضائي وخبراتها الفنية المتخصصة وشتى مجالات إدارة الشأن العام، إنها نتيجة جهود بناء مؤسسي وثقافي تراكمي عمره قرنان من الزمان.

إن تصريحات المسئولين عن الكنيسة القبطية بمصر في الآونة الأخيرة، والتصريح بعدم الخضوع للقوانين وللقضاء المصري إلا ما كان موافقا لما تراه الكنيسة رأي المسيحية في كل حالة، إن من شأن ذلك على مدى زمن ما أن يُخرج جماعة من المصريين من مجال الجماعة الوطنية العامة، كما أن الاستشهاد في هذه التصريحات الانعزالية بآراء في فقه الشريعة الإسلامية، إن ذلك من شأنه أن يعيد نظام الملة إلى سابق عهده، وهو يخرج عن مفهوم المواطنة الذي نرفعه عبر أجيال مضت وتجيء ونقيمه على أسس نظرية وشرعية يقوم بها الاندماج الحياتي بين المصريين جميعا. لقد بذلنا الجهود ليتسع الفقه الإسلامي لاستيعاب مفهوم الجماعة الوطنية بالمساواة الكاملة بين مكوناتها، فإذا جاء اليوم في تصريحات هؤلاء المسئولين ما يعيد نظام الملة، فعلينا أن نوضح للجميع أن ليس هذا في صالحهم.

وإذا كانت الكنيسة القبطية، كما عبَّر عن ذلك بعض مسئوليها، تشتكي من نشاط بعثات التبشير الأمريكي بين أتباع الأرثوذكسية المصرية، فعليهم أن يدركوا من ذلك أن السياسة الأمريكية، إن بدا فيها ما يؤيد موقف الانعزال القبطي في مصر، فهي إنما تريد من ذلك الأثر المفكك للجماعة الوطنية وليس محض الصالح القبطي، لأنهم بطريق آخر يعملون على خلخلة التماسك الأرثوذكسي القبطي بالتبشير بين أبنائه وليس هذا الموقف جديدا. وإن الرجوع إلى نشاط البعثات الأمريكية في مصر منذ منتصف القرن التاسع عشر شاهد على ذلك (يراجع كتابي: عن المسلمين والأقباط في إطار الجماعة الوطنية)، وإن أمن قبط مصر هو بين ذويهم في مصر..

ألا هل بلغت اللهم فاشهد: والحمد لله.

الفصل الثاني

الكنيسة والانعزال القبطي(*)

(١)

في ربيع سنة ٢٠٠٤ كان الدكتور محمد عمارة ينشر سلسلة مقالات أسبوعية في صحيفة الأخبار عن «الديانات السماوية والحروب الدينية». وكان ذلك تعقيبًا منه على ما تثيره السياسات الأمريكية عن صراع الحضارات بين الغرب والإسلام، وما تنفذه من عدوان على بلادنا وما تطلقه تصريحات الساسة هناك مما يذكر بالحروب الصليبية. فالسياق كله كان يتعلق بسياسات الغرب الأمريكي وعدوانه العسكري على بلادنا، والذي تصاحبه حملات الهجوم الثقافي والتشويه المعنوي الموجه إلينا وإلى الإسلام.

وفي الحلقة العاشرة من هذه المقالات، التي نشرت في ٢١ مايو ٢٠٠٤ استدعى سياق العرض التاريخي لدى الدكتور عمارة أن يستشهد بنص لمؤرخ ومستشرق غربي جاد تحظى مؤلفاته بالاهتمام والتقدير، وبالجدل الموضوعي الطيب، وهو مونتجمري وات، صاحب كتابي «محمد بمكة» و«محمد بالمدينة» وغيرهما. اقتطف الدكتور محمد عمارة من مونتجمري وات من كتابه «الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر»، الذي كانت قد ترجمته ونشرته مكتبة الأسرة في الهيئة العامة للكتاب التابعة لوزارة الثقافة المصرية، اقتطف نصًا طويلًا ووضعه بين قوسين، والمقتطف يتكلم عما تقوله اليهودية والمسيحية من أن القرآن الكريم مسبوق بأفكارهما، وما يشير إليه القرآن من تغيير وقع في اليهودية والمسيحية.

(*) نشرت في صحيفة الأسبوع في ٢١ نوفمبر سنة ٢٠٠٥.

لما نشر هذا المقال، حدث رد فعل، وأعد بيان وقعه عدد من الكتاب المسلمين والمسيحيين، تضمن الاعتراض على إثارة الخلافات العقدية في وسائل الإعلام توقيًا للفتن، وأبلغ الدكتور عمارة بذلك فنشر في مقاله الأسبوعي التالي هذا البيان وذكر أنه يوقع عليه بين من وقعوا. فكفل فعله هذا للبيان انتشارًا أوسع وذيوعًا أشمل؛ لأن حديثه كان في جوهره موجهًا للسياسات الغربية، قديمها وحديثها، وليس للمسيحيين الشرقيين الذين نعرف ويعرف هو تاريخ صراعهم القديم مع المسيحية الغربية وسياساتها التوسعية.

ومع ذلك تقدم البعض بشكوى للنائب العام ضد الدكتور محمد عمارة طالبين التحقيق معه بزعم أن حديثه يمثل اعتداء على عقائدهم، واستدعت النيابة العامة الدكتور عمارة لسؤاله ثم حفظت الشكوى إداريًا في ٢ سبتمبر ٢٠٠٤، فلم يكتفِ هؤلاء بذلك، وإنما أقاموا جنحة مباشرة ضده طالبين الحكم بحبسه، وهي الجنحة رقم ١٠٨٨٤ لسنة ٢٠٠٤ جنح بولاق، ولاتزال الدعوى متداولة.

ومن ذلك يظهر أن كاتبًا جليلًا وعالمًا من علمائنا الأفذاذ، يكتب بكل الجدية والوقار في موضوع يتعلق بعلاقة الإسلام والغرب، وينقل عن مستشرق مسيحي مشهود له بالموضوعية والتوازن وأنه ممن لا يكون الجدال معهم إلا بالتي هي أحسن، ويكون الأمر عن عبارة لهذا المستشرق نقلها عنه الكاتب وهي تعرض في عبارات بالغة الهدوء لقول المسيحية واليهودية: إن القرآن مسبوق، ولقول القرآن: إن الديانات السابقة لحقها التغيير. وهي عبارات لم يجرِ بشأنها في المقال ذاته ولا فيما سبقه ولا فيما تلاه أي إثارة، إن يكن هذا هكذا فلا يكفي ويبقى طلب الإدانة والحبس قائمًا.

أذكر ذلك كله لأنني أريد أن أقارن بين هذا الأمر وبين ما كان من أمور بسبب عرض المسرحية التي مثلت في كنيسة محرم بك بالإسكندرية وسجلت على أسطوانات الحاسب الإلكتروني. وقدر لي أن أشاهدها من هذه الأسطوانات، فلست ناقلًا عن غيري في هذا الأمر، والمسرحية مع ركاكتها وجهل معديها ومنفذيها فضلا عن مؤلفيها؛ جهلهم بالإسلام والمسرح وبالتخيل وبكل شيء، مليئة بالكراهية،

كراهية الموضوع الذي ندبت نفسها للحديث عنه، وأنا أعجب من هؤلاء الذين كتبوها وأعدوها وأتاحوا لها الظهور، كيف يكون لديهم كل هذا القدر من الجهل عن مواطنين يحيون معهم؟ وكيف يكون لديهم كل هذه الكراهية لمواطنين معهم يشكلون ٩٤٪ من سكان هذا البلد، حسب إحصاءات التعدادات الرسمية التي لا تشك في صحتها المراجع العلمية وطنية كانت أو أجنبية؟

وأنا أتوجه بسؤالي هذا لجمهور المواطنين المصريين من الأقباط الذين عايشناهم ونعايشهم من الميلاد إلى الممات، وأنا واثق بسبب هذه المعايشة من أن سؤالي يتجه إلى مواطنين محبين وذوي عدالة نعايشهم في أعمالنا ومهننا ونتشارك معهم في تعاملاتنا الاجتماعية: هل هؤلاء منكم؟ وهل من أعد كتاب الكراهية العجيب المسمى «وطنية الكنيسة القبطية» للمؤلف المسمى الراهب أنطونيوس الأنطوني، هل هم منكم أيضًا؟

هذا العرض المسرحي مليء بالسخرية مما يعتبره المسلمون مقدسات بل هي من رأس مقدساتهم، ومما لا أريد أن أخوض فيه أو أذكره؛ هذا العرض لو كان قد حدث من مسلمين مثله عن عقيدة أخرى، ماذا كان يكون عليه رد فعلهم، وهم يطالبون بحبس الدكتور محمد عمارة لأنه نقل عن مونتجمري وات نصًا هادئًا يعكس خلافًا في الإطار العلمي والتاريخي سواء فيما ذكر عن الإسلام أو فيما ذكر عن اليهودية والمسيحية؟ إلى المواطنين الأقباط ممن عايشنا ونعايش أوجه سؤالي.

(٢)

منذ سنوات قليلة حدث ما عُرف بحادثة «وليمة لأعشاب البحر» وهي قصة كتبها أديب سوري معروف وهو حيدر حيدر. وطبعت ونشرت بالخارج، ثم طبعت إحدى طبعاتها في مصر عن وزارة الثقافة. والقصة كانت تتضمن ـ حسبما يذكر القارئ ـ حوارات يراها المسلمون ماسة بدينهم ومعتقداتهم ومقدساتهم، وبدأ تداول القصة وبدأ الهياج مما حوت مما لا يحتمله ذو دَين على مقدساته وثارت صحيفة (الشعب) التي تصدر عن حزب العمل، وهاجت الصحيفة وأهاجت.

واشتعلت المظاهرات، وعرفت تظاهرات طلبة الأزهر وشديد احتجاجهم، وظهرت حركات احتجاج شعبي تنذر بالتصعيد، وخشيت الحكومة وقوى الأمن أن يفلت الأمر من أيديها، وأُعمل الضرب في المتظاهرين وسقط كثيرون بعاهات مستديمة فيما روت الصحف وقتها. واتخذت الحكومة قرارها السياسي الحاسم، وهو التوسل بكل الوسائل القانونية وغير القانونية لإغلاق صحيفة الشعب، وما لبثت أن أغلقت، ولحل وتصفية حزب العمل وما لبث أن حل الحزب وفقدت مصر ركنًا من أركان المعارضة السياسية الوطنية، صحيفة وحزبًا، وقُدم قادة الحزب والقائمون على الصحيفة للمحاكمة وحوكموا وحكم على بعضهم بالحبس، وما لبث أن توقف قلب هو من أنبل من أحبوا بلدهم وبذلوا حياتهم من أجلها؛ توقف قلبه النابض وعقله النابه ومات بالسكتة أو بانفجار شريان أو ما شابه، وهو الأخ العزيز النبيل الوطني الغيور عادل حسين رحمه الله، أمين الحزب ورئيس تحرير الصحيفة السابق.

أذكر هذه القصة هنا لأوضح أمرًا مهمًّا جدًّا، وهو أن هؤلاء الذين تحركوا تلقائيًّا غضبًا مما ورد بالمسرحية إنما تحركوا دفاعًا عن مقدساتهم، بصرف النظر عمن هو المعتدي، وبصرف النظر عن عقيدة المعتدي. وأن رد الفعل الشعبي الإسلامي ضد نشر قصة «الوليمة» لم يكن يقل عن رد فعل مسرحية كنيسة مار جرجس. وهذا يعني أن قومة من قام ضد مساوئ المسرحية في حق المسلمين، لم تكن دوافع احتجاجه تتعلق بالاختلاف الديني مع من أعدوا المسرحية، ولم يكن الأمر أمر مسلم يواجه قبطيًّا بقدر ما كان أمر من استشعر مهانة يواجه اعتداء وقع عليه.

ولمن لم يستشعر مشاعر المسلمين تجاه مقدساتهم سواء كان من المسلمين أو من المسيحيين، ينبغي توضيح المسألة لأن هذا الشعور هو عنصر لا ينفك عن الموقف كله. إن المسلم المؤمن يضع رأسه على الأرض كل يوم أربعا وثلاثين مرة على الأقل، يفعل ذلك في سجود صلاته وهو يقول: «سبحان ربي الأعلى» ولأن هذا السجود ووضع الرأس على الأرض هو لله سبحانه وحده، فهو يفعل ذلك عزة وشموخًا وليس ضعة وذلًّا، لذلك فلن يقبل أبدًا أي سخرية أو أي شَيْن يوجه إلى أي من هذه المعاني التي يضع رأسه على الأرض إجلالًا لها وتعظيمًا وأن من يوجه أي سوء إلى مقدساته يكون كمن داس على رأسه.

ونحن في علوم القانون وتطبيقاته نعرف أنه لا يوجد فعل بغير دوافع، وأن الفعل الواحد يتحدد وصفه وتقديره بحسب نوع الدوافع التي دفعت إليه، والفعل الخطأ غير الفعل العمد، والفعل العمد الفوري غير الفعل الذي يصدر عن تصميم وتدبير سابق، والفعل الصادر عن إرادة حرة غير الفعل الصادر عن ضغوط وإكراه، والفعل المبتدأ غير رد الفعل، والفعل المهاجم غير الفعل المدافع. وعلينا أن نزن الأفعال بالدوافع والأهداف وندرك معانيها في سياق تتابعها. ونحن نعرف أن من يُسَب أبوه أو أمه إنما يرد ذلك باليد أو باللسان، وهو يعذر في رده إن جاء الرد بالفورية، والتلقائية المناسبة، وأحسب أن سب الدين أشد إثارة للغضب ودفعًا للمهانة من سبه الأب والأم.

(٣)

عندما ننظر في أحداث السنين القليلة الماضية نلحظ كما لو أنها صارت أحداثًا متتابعة، بمعنى أنه يمكن لنا أن نفترض أنها في تقاربها النسبي زمنيًا تكون ذات صلة بين بعضها البعض، ونلحظ ثانيًا أنها ليست أحداثًا متعلقة بقضايا العيش المشترك، أي ليست أحداث تفرقة أو انتهاك لحقوق المساواة، إنما هي أحداث للعقيدة شأن بها، مثل حادث صحيفة النبأ في ٢٠٠١، وحادث وفاء قسطنطين في ديسمبر ٢٠٠٤، وحادث كنيسة محرم بك بالإسكندرية الحالي، وغير ذلك. ونلحظ ثالثًا أن لإدارة الكنيسة القبطية شأنًا بها، سواء بالتجميع والجمهرة أو بالاعتقال والحبس أو بالتمثيل المسرحي، ونلحظ رابعًا أنه ما إن يجذب الحدث ووقائعه الانتباه العام، حتى يجري من داخل الإعلام الكنسي حديث لا عن الحدث وأسبابه النوعية الخاصة به ولكن عن «الخط الهمايوني» مثلًا وعن «الاضطهاد» وعن «مصاعب» العيش المشترك، وهي أمور إن صحت، أو هي أمور لا يكون الصحيح منها من جنس الحدث الواقع من أسبابه النوعية ولا من نتائجه الخاصة. ثم تجري الأقوال والإشارات عن مسئولية المسلمين أو الفكر الإسلامي «المتطرف» أو الحكومة أو الشرطة أو الصحافة، ويصير كل شيء هو المسئول فيما عدا «الإدارة الكنسية»، فالحادث يثير تعبئة وجدانية دينية ثم ما يلبث بهذه الوجدانية أن يوظف لأمر آخر.

أنا لا أتكلم هنا عن الأقباط من مواطنينا، وقد عشنا معهم في كل معاملاتنا الاجتماعية، سواء في الدراسة أو ممارسة المهن أو التداولات الاقتصادية أو الحوارات الفكرية، ذلك أن سهمهم شائع في هذا البلد. لا يستقطب ولا ينفرز في هذه الوجوه من العيش المشترك، ولكنني أتكلم عن إدارة هذه المؤسسة التي صارت في السنوات الثلاثين الأخيرة إلى احتكار الشأن القبطي وصارت إلى الفرز وهي تؤول إلى الاستقطاب، واتخذت هذا الأمر بضاعة لها ومهنة، وإن كان على حساب الصالح المشترك للجماعة الوطنية بعامة، ومنهم المواطنون العاديون من الأقباط.

ونلحظ مثلًا في حادث صحيفة «النبأ» سنة ٢٠٠١ أنْ هرع شباب قبطي إلى ساحة الكاتدرائية يتجمهرون ويتظاهرون، وفي حادث وفاء قسطنطين هرعوا إلى ذات الساحة، ودلَّ ذلك على أن ثمة جماعة تتشكل وتتخذ لنفسها تعبيرًا بعيدًا عن الجماعة الوطنية العامة، والحدث يتخذ صبغة دينية، ومن ثم يكون خليقًا به أن ينهض له شباب من القبط وحدهم، ثم يكون هرعهم إلى الكنيسة وساحتها ورجالها، فقط من دون المصريين كافة، برغم أن أصحاب الرأي والكتاب غير المسيحيين يبدي قسم معتبر منهم التفاهم والتعاطف مع الموقف القبطي. ولكن ثمة حرصًا على ألا يستوعب رد الفعل القبطي في غير الأوعية القبطية الخالصة التي تقوم عليها الإدارة الكنسية.. وأن يبقى التفاهم والتعاطف آتيًا لهم من خارج إطارهم وليس ممتزجًا بهم.

وأذكر أنه في سابق تعقيب لي على حادث (النبأ) في سنة ٢٠٠١ تساءلت عن نوعية الثقافة التي تثقف بها الإدارة الكنسية شبابها في مؤسسات الكنيسة، وما الرؤية التي يلقنونها لأبنائهم بالنسبة إلى الجماعة الوطنية وللوطن وللمواطنين وللمسلمين من أبناء مصر، إن المسلمين والفكر والثقافة الإسلامية موضوعة كلها «على المشرحة» من سنين طويلة، وكل امرئ مسلم أو مسيحي، مصري أو أجنبي، مؤمن أو ملحد، عالم أو جاهل مغالٍ أو معتدل، كل امرئ من هؤلاء يتكلم ويحلل ويفسر وينتقد ويقترح الحلول، حول موقف الإسلام من الآخر، وكيف يربي كبار المسلمين صغارهم، وصار ذلك سياسات لدول أجنبية تملي علينا ما تراه هي، ونحن لا نعلم ألبتة أي شيء عن العلوم والدروس والتشكلات الثقافية والوجدانية

التي تلقنها الإدارة الكنسية لجمهورها ولشبابها، ولا ينهض من بيننا من يتساءل عن ذلك أو يعتبر هذا التساءل حقًّا مشروعًا للجماعة الوطنية تجاه مواطنين مندرجين في تشكيلاتها. وإذا كانت الولايات المتحدة الأمريكية تدعي لنفسها الحق في مطالعة برامجنا التثقيفية الإسلامية، تعليمية أو إعلامية أو علمية أو دينية، أفلا يكون من حق الجماعة الوطنية في مصر أن تطالع وتنظر فيما يتثقف به جمهور ذو اعتبار من مواطنيها في كنائسهم؟ ألا يحق لها أن تعرف كيف تتربى نظرة القبطي المصري إلى الآخر المصري؟

(٤)

علينا أن نتلمس نوعيات التثقيف التي تلقنها الإدارة الكنسية للشباب، ولا أقصد طبعًا الجوانب الدينية اللاهوتية، فهي ليست محل النظر هنا، وهي كذلك معروفة ثوابتها وأصولها وكتبها وطقوسها وترانيمها، معروف كل ذلك منها بالقدر الكافي لإدراك أوضاعها وحدودها. إنما المقصود بالتثقيف هنا هو التوظيف الثقافي التربوي الذي يشكل النظر الجمعي والسلوك الجمعي تجاه المواطنين الآخرين وتجاه العالم خارج نطاق أهل العقيدة والمذهب الإيماني. والحقيقة أن ما أمكن تلمسه في هذا الشأن في السنوات الأخيرة لا يدعو للاطمئنان.

ولا أريد أن أستطرد هنا بإعادة الحديث عما سبق أن تناولته في كتابات سابقة، مما نشر مقالات في صحيفة «الأسبوع» ثم نشرته ضمن كتاب بعنوان «الجماعة الوطنية، العزلة والاندماج» في إبريل ٢٠٠٥، ويكفي هنا أن أكرر الإشارة مثلا إلى كتاب نشر في ١٩٩٥ بعنوان «وطنية الكنيسة القبطية وتاريخها» أعده الراهب القمص أنطونيوس الأنطوني، وعرض فيه لتاريخ القبط منذ الفتح الإسلامي العربي لمصر، عرضه وتابع وقائعه وأحداثه بما يقيم تعارضًا وتضاربًا بين أقباط مصر ومسلميها من المواطنين على طول هذا التاريخ من القرن السابع الميلادي حتى الآن. وهو يذكر في مقدمة الكتاب أنه «يوضح للأقباط سلالة المصريين القدماء كيف أصبحوا أقلية في بلدهم. ولماذا تدهورت قوميتهم وانقرضت لغتهم» وأن «الأهواء الدينية في الشرق لم تفقد

من حدتها بين المسلمين والأقباط، وإن كانت فاترة في الظاهر فإن القلق المكبوت مازال جاثمًا».

وليس مهمًّا أن كتابًا يصدر بأي رأي يزكيه صاحبه، ولكن وجه الدلالة أنه صادر من راهب قمص وأنه يهديه إلى غبطة الأنبا شنودة الثالث «قبسًا من علمه الغزير ونبتًا من غرسه النامي العتيد» أي أن هذا النوع من العلم يذكر صاحبه أنه يقتبسه من علم الأنبا شنودة وأنه نبت من غرسه، والمهم أنه بهذا العلم ومن هذا الغرس، فإنه في الوقت الذي يذكر فيه صلاح الدين الأيوبي المدافع عن استقلال الشرق ضد العدوان الأوربي الفرنجي، بأنه اضطهد النصارى وشجعت أفعاله «رعاع المسلمين على اغتصاب عدة كنائس»، في الوقت ذاته يقول المؤلف عن نابليون بونابرت وغزوته على مصر أنها «أول مرة منذ الفتح العربي تحكم مصر دولة مسيحية»، والكتاب كله من أوله إلى آخره يعيد بناء التاريخ عن مصر باعتبار أن للقبط تاريخًا خاصًّا منفصلًا عن تاريخ المسلمين فيها، ويتخذ معايير للحكم على الأحداث يتناقض فيها صالح القبط مع صالح «جيرانهم المسلمين» الذين لا يتمتع القبط بالمساواة معهم، وأن تعبير «جيرانهم المسلمين» مأخوذ من الكتاب.

فنحن هنا أمام عمل تأريخي من السائغ لنا أن نفترض أنه عمل إن لم تكن تتبناه الإدارة الكنسية، فهي بالقليل راضية عنه، وهي بالأقل لا تراه متناقضًا مع تصوراتها ولا مع ما ترى أن يتثقف به شبابها، برغم أن هذا النوع من التثقيف ومن الكتابة التاريخية فضلًا عن عدم صحته التاريخية ـ لأن الكتاب مليء بالأخطاء والمغالطات ـ فإنه عمل ضار بالجماعة الوطنية المصرية حسبما ساهم في بنائها وصقلها وجوه من زعامات قبطية دخلت تاريخها وصارت معلما من معالم بناء هذه الجماعة.

(٥)

وفي هذا الخط ذاته ترد مسرحية كنيسة محرم بك، وفيها ما فيها من تعدٍّ على مقدسات المسلمين، ولا نريد تكرار الإشارة إلى ما ورد بها مما عرفه كثيرون وتابعوه، ومما من

شأنه أن يوغر الصدور ويؤسس لمشاعر تتعارض مع ما نسعى لدعمه دائمًا حفاظًا على قوة تماسك الجماعة الوطنية وصفاء علاقات التعامل الودود مع عناصرها.

ونحن في معرض الحديث عن الجوانب التثقيفية والتربوية التي تحتضنها الإدارة الكنسية بالنسبة إلى شبابها.. يتعين أن ندرج هذا العمل المسرحي، وأن أي محاولة للتبرؤ منه وإسقاط دلالته، هي محاولة أخشى أن أقول إنها ساذجة وإن من يستجيب لها يكون أكثر سذاجة، وإذا حصرنا معلوماتنا فيما ذكرته مصادر وشخصيات تعبر عن الكنيسة فهي قد تكون قد مثلت في الكنيسة ولو ليوم واحد، والمسرحية فيما نعرف لا يفاجأ الناس بها عند تمثيلها، ذلك أن لها نصًّا مكتوبًا وتعتمد على نص مكتوب، وجوهر العمل المسرحي هو الحوار المكتوب، وكل وسائل الإظهار الأخرى من إخراج وتمثيل وغيره لا تستطيع أن تضيف إلى جوهر العمل المسرحي ما ليس فيه، أو ما لم يكن جوهريًّا ومقصودًا بذاته في النص المكتوب؛ ولذلك يستحيل تصديق القول: إن النص اكتشف بعد تمثيله. يمكن أن يقال شيء من ذلك عن السينما لأن التعبير فيها يعتمد أكثر من المسرح على الإخراج والتصوير والمونتاج وغير ذلك، أما المسرح فلا.

ومن جهة ثانية فهي إن كانت قد مثلت ليوم واحد فقط ولم تمثل بعد ذلك قط، كما ذكرت المصادر الكنسية، فإن الأصوب في الاستنتاج هنا، لا أنها منعت بعد اكتشاف ما تضمنته، ولكن الأصوب أنها مثلت مرة واحدة لكي تصور وتسجل وتوزع، فيكون هدف النشر والإذاعة الأوسع هو المقصود أصلًا من التمثيل لمرة واحدة، وليس هدف المنع. إن تمثيل المسرحية في الكنيسة بين جمهور المصلين وحدهم ما كان يكون نشرا وإذاعة واسعة، حتى بالنسبة إلى القبط جميعًا، إنما التسجيل والطبع على ال C. D هو الوسيلة التي يستدل منها على سابق القصد للتوزيع الأوسع نطاقًا.

والمسرحية تتصدرها عبارة أن «نال هذا العمل بركة صوت الأنبا شنودة الثالث...» ثم عبارة «تم هذا العمل تحت رعاية كل من أبينا أوغسطينوس فؤاد وأبينا أنطونيوس فهمي». ثم يرد بعد ذلك أن «نال بركة هذا العمل» أسماء كل من شارك فيه وهم يعدون بالعشرات، فنحن هنا أمام عمل صادر عن الإدارة الكنسية أو وافقت عليه..

ولا نقول فقط إنها كانت ذات موقف سلبي منه، لأن الموقف السلبي لا يتيح بذاته فرصة إعداد عمل مسرحي تأليفًا وإخراجًا وإتاحة لمكان تدريب على التمثيل ثم التمثيل وحشد لعشرات الأفراد وإدارة لهذا الأمر ثم تصويره وتسجيله وإذاعته، نحن أمام عمل جماعي، ويستحيل أن تنتهك عقول الناس بزعم أنه مجرد خطأ فردي من شخص لا نعرفه.

ثم يرد بعد ذلك زعم مسجلي العمل ومذيعيه بأنه نال «بركة صوت» الأنبا شنودة كما ذكر أنطونيوس الأنطوني المذكور سالفًا أن كتابه نبت من غرس الأنبا شنودة. وغبطة الأنبا شنودة سكت وامتنع عن التعقيب وعن التعليق، وأوكل إلى من دونه أن يثيروا الشكوك في الأمر كله، حول علمه بالعمل أو علم غيره من رجال الكنيسة، وحول نص العمل ذاته وحول تأويل معانيه وحول حسن القصد من إثارته بزعم أنه عمل ضد الإرهاب فقط، وقيل في تبرير سكوته إنه لم يعرف بهذا العمل ولا شاهده، وهذا إنكار ليس في إمكاننا أن نعرف الصواب بشأنه، إنما أهم ما يهم هو أن هذا العمل الذي ينسب إلى غبطة الأنبا شنودة أنه «نال بركة صوته» كما أنه مورس وصور بالكنيسة التابعة له؛ بحكم بابويته للكنيسة القبطية الأرثوذكسية، وبحكم كونه مطران كنيسة الإسكندرية، هذا العمل هل نال «بركة صوته» أم لا؟ ولا يملك نفي ذلك إلا هو، ولا يجوز أن يتشامخ ويتعالى على سؤال مواطنيه.

ولكن غبطته سكت ورفض مقابلة من طلب ذلك وأوكل الأمر إلى غيره ونحن إذا كنا نعرف أنه لا ينسب لساكت قول، فإننا نعرف أيضًا بذات الدرجة من الإدراك المطمئن أن السكوت في معرض الحاجة بيان، أي أنه إذا أحيط السكوت بأوضاع وملابسات كان لابد معها من الكلام وعمل المطلوب منه ذلك وأصر على السكوت برغم قدرته على البيان، لكان ذلك منه إفصاحًا عن موقفه وعن إرادة معينة. فإذا كان العمل منسوبًا لأحد أنه نال رضاه ثم ووجه بذلك وطلب إليه الإفصاح عن رفضه فلم يفعل، فمن السائغ للسائل هنا أن يفهم من هذا السكوت أنه على الأقل سكوت مقصود به الامتناع عن التبرؤ من هذا الموقف أو هذا العمل الذي صدر من كنيسته وتقول كنيسته إنه نال بركته.

في ظني أن المسرحية عندما يقال إنها نالت بركته فقد صارت عملًا مباركًا بدليل أن العمل مكتوب في مقدمته أنه نال بركة الأنبا شنودة، ثم يرد بعد ذلك «نال بركة هذا العمل.. كل من..» ثم ترد أسماء العشرات الذين ساهموا فيه، ولعل غبطة الأنبا شنودة آثر الخروج بالصمت عن لا ونعم بالنسبة إلى هذه المسرحية، حتى لا يكون إنكاره لها بعد أن نسب إليه تبريكها هو مما تنجرح به قداسته بين أتباعه، وهذا التفسير هو ما به يمكن استبقاء حسن الظن في تأويل موقف غبطته، ولكنه حتى مع هذا التفسير يكون غبطته قد رجح كبرياءه الشخصية عما ينفع الجماعة الوطنية بعامة، وما ينفع به المواطنين في علاقاتهم بعضهم ببعض. أي رجح كبرياءه ولو على حساب ما قد يحدث من شروخ في بنيان الجماعة الوطنية.

(٦)

نحن لا نتكلم عن الأقباط من المواطنين المصريين، والمصريون يتعاملون مع بعضهم البعض في كل مجالات العيش المشترك، يتشاركون في الأعمال ويتزاملون في المهن والحرف ويتبادلون في التجارة ويمشون معًا في الأسواق، ويتزاورون في الدور ويتجاورون في القبور، كما أننا لا نتكلم عن الكنيسة القبطية بحسبانها مؤسسة ذات وضع ديني بالنسبة إلى الأقباط، ولكننا نتكلم عن الإدارة الكنسية، أي هؤلاء الذين يتربعون على قمة النفوذ في البناء الكنسي الهرمي ويصدرون من القرارات ما يؤثر في سلوك القبط وفي تعاملهم مع مواطنيهم، وحتى هؤلاء لا نتكلم عنهم جميعًا، فهم بحكم طبيعة الأمور يكونون متعددي الاجتهادات فيما لا يمس ثوابتهم الدينية والمذهبية، إنما الذي يعنينا هنا أننا نتكلم على وجه الخصوص عن الاتجاه السائد في الإدارة الكنسية في هذه السنين، وهو قد ساد فيما يظهرالآن في عهد البطريرك الحالي، وفي ظروف نمو تأثير ما يسمى بأقباط المهجر في العقود الأخيرة.

والعجيب أننا عندما يرد الحديث عن أي توتر طائفي في مصر، يذكر من الأسباب ما ظهر وما بطن وما كبر وما صغر وما علا وما هبط، ولكن لا يذكر أبدًا أثر الفعل الكنسي في الحادثة الحاصلة أو في المناخ الطارئ. ودائمًا هذا الجانب مسكوت عنه،

بل يكاد يكون متجنبًا طَرْقُهُ. وعلينا لكي نفهم الأوضاع جيدًا أن ننظر فيه بموضوعية وجدية وبعيدا عن الإثارة، ولكنه لا يجوز أن يكون محجوبًا عن النظر ولا أن يكون بعيدًا عن مجال البحث والجدل.

والعجيب أيضًا أننا في مجادلاتنا السياسية والاجتماعية والثقافية نتكلم في كل شيء وكل شيء خاضع للنقد وللهجوم، ورئيس الجمهورية ينتقد ويُهاجَم وأسرته كذلك والوزراء جميعًا كذلك، كما أن شيخ الأزهر يُنتقد ويهاجم وغيره جميعًا. كل ذلك يحدث إلا الذات التي صارت مصونة لغبطة الأنبا شنودة الذي صار بعيدًا عن أي نقد أو تعقيب يستفاد منه ما يغضبه، وهو يتخذ في إظهار الغضب الصمت أو الاعتكاف أو البكاء. وأنا هنا لا أشير إلى المراسم ولا إلى الطقوس الدينية، إنما أشير إلى الأفعال والتصرفات والأقوال التي تتعلق بجوانب العيش المشترك، ووجه المفارقة أن الجدل السياسي بالغ منتهاه بغير فعل، وأن الجدل في الشأن الديني يظهر أفعالًا لا أقوالًا.

والعجيب كذلك، أن أكثر من يحرصون على قداسة البطريرك من غير المسيحيين، هم من يعملون على نزع القداسة عن أي من ثوابت الإسلام وأركانه ورموزه، لقد كان جزء من صراعهم ضد المرجعية الإسلامية أن يثيروا موضوع اختلاف الدين وأن مرجعية الإسلام تنحسر عن غير المسلمين وهم المسيحيون، ثم تمادوا في هذه الحجة حتى صار الموقف المسيحي هو المقدس وحده، وهم بحسبانهم مسلمين تجاوزوا معنى القداسة في الإسلام، ولكنهم يسلمون بوجودها لدى «الآخر» ولا يسلمون بها في أنفسهم، فلا يشعرون بمعناها ولا بما يمسها، فضلًا عن حسهم الخفي بأنهم بالنسبة إلى المقدسات الإسلامية هم أقلية تنجذب إلى غيرها من الأقليات العددية في مواجهة الأغلبية المسلمة.

أقول ذلك ليعرف مواطنونا المسيحيون أن موقف هؤلاء هو ما لا تعرف به حقائق الموازين بين القوى الثقافية والسياسية والاجتماعية في الجماعة الوطنية؛ لأنهم في النهاية تناقضوا مع أنفسهم فنفوا المقدس من ذواتهم نفيًا تأكد به هذا المقدس في غيرهم، على نحو صار أكثر مبالغة وأكثر مدعاة للتناقض.

وأقوله أيضًا ليعرف إخواننا المسيحيون أن نقد مسلك البطريرك في تصرفاته

التي لا تتعلق بالعقائد وطقوس الممارسات الدينية، هو أمر يملكه المواطنون جميعًا ويتعين أن يتجادلوا فيه بقدر ما يتجادلون في شئون عيشهم المشترك، وإلا فوجئ الناس بالأفعال غير المحسوبة بديلًا عن الأقوال.

وأقول ذلك ثالثًا لكي يدرك المسيحيون من مواطنينا، أن نقد تصرف كنسي أو شخصية كنسية أو تخطيئه أو كل ذلك معًا، لا يفيد موقفًا عامًّا من المسيحيين جميعًا. وأن التعدد في المواقف المسيحية في شئون الحياة مطلوب طلبه لدى غيرهم، وهو وحده الذي يكفل ألا تؤخذ الكثرة المسيحية بفعل القلة منهم، ولا يستتر مخطئ بمحسن وألا يحاسب محسن على فعل مخطئ.

(٧)

وعندما ننظر في عناصر التوتر يتعين أن ندخل في حسابنا شأن السياسات الكنسية، وعندما نتكلم عن ظاهرة مضى عليها وعلى أحداثها المتكررة نحو ثلث القرن، يتعين أن نتكشف كل جوانب هذا الذي تشكلت به أوضاعنا في ثلث القرن الأخير. وهذه المرحلة ذات ملامح محددة، وأن الدراسات السياسية تتحدث عن ذلك، وأيًا كانت هذه الملامح فإنه يتعين في ضوء الموضوع الذي نتكلم عنه الآن، أن نتذكر أنها أيضًا فترة ولاية غبطة البطريرك الأنبا شنودة الثالث، الذي تولى البطريركية منذ سنة ١٩٧١، وهي فترة ظهور أقباط المهجر، وثمة الكثير يقال مما هو منشور في كتب يتعلق بهذا الأمر، ويمكن الحديث عنه تفصيلًا إذا لزم الأمر.

وهناك ثلاثة مجالات للنشاط، ويمكن أن نشير إلى أمثلة لما حدث في كل منها. مجال الأحداث، أو أن يقع حادث ليثير التساؤلات وليعيد تشكيل المجتمع وفقًا لغير مألوف، كانت قد تشكلت على أساسه. والمجال الثقافي المتعلق بصياغة فكر جماعة محددة وترتيب دوائر انتمائها وأولوياتها. والمجال الاجتماعي المتعلق بالأنشطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ومن حيث الأحداث، فإننا نلحظ أن كل ما يشار إليه بحسبانه من أسباب التوتر أو من نتائجه حسب رؤية الكاتب، نلحظ أنها كلها تبدأ من حادث الخانكة في سنة ١٩٧٢...

ومن حيث التشكيل الثقافي، فقد سبق أن أشرت إليه بشيء من الاهتمام في وسط هذا المقال نفسه، عند الحديث عن كتاب أنطونيوس الأنطوني، وعند الحديث عن مسرحية كنيسة محرم بك. وأحسب أن العمليْن هما مما تتأسس به ثقافة العزلة الثقافية والفكرية لدى أقباط مصر في مواجهة مسلميها، من حيث التاريخ، ومن حيث الفكر الذي يتكون عن عقيدة الآخر، نحن هنا أمام ثقافة العزلة وثقافة الانسلاخ، أكاد أقول ثقافة الخصومة. وهي كلها ترد من الإدارة الكنسية وليس من جماهير من نعايش من الأقباط.

ويدخل في هذا الشأن المجال الثالث؛ لأنه مجال تدفعه التصورات الثقافية وهو يركز ويدعم هذه التصورات لأنه يحولها من الفكر المجرد إلى الواقع الشعبي والإنساني المحسوس، وفي هذا الشأن وكمثل على ما أريد أن أوضحه أنقل عن صحيفة «القاهرة» في عددها الصادر في ٢٥ أكتوبر سنة ٢٠٠٥ مما ورد في مقال كتبه الأستاذ مدحت بشاي بعنوان (٩ أسئلة تنتظر الإجابة من البابا شنودة) وكان أحد هذه الأسئلة التسعة نصه كالآتي:

«ألا تدركون يا قداسة البابا أن أحفاد كل الأقباط المستنيرين وأصحاب الأدوار الوطنية البارزة من أمثال ويصا واصف ومكرم عبيد وسلامة موسى وسرجيوس والبابا كيرلس الرابع والبابا كيرلس الخامس وغيرهم كثيرون لا يمكن أن يقبلوا أن تتحول الكنائس إلى مراكز تحجب الشباب عن الشارع بدعوى شغل أوقات فراغهم وإبعادهم عن مواطن الخطأ والرذيلة، لدرجة حدوث انسحاب من المجتمع والتشارك الإنساني والاجتماعي، وصارت الكنيسة بديلًا عن البيت والنادي والمدرسة والنقابة وكل مؤسسات المجتمع، وهو أمر غير مقبول؛ لأن ذلك يشكل حالة من التقوقع المريض والانعزالية المميتة» وذلك بدلًا من أن «تدعو شبابنا لمزيد من العمل والإنتاج والمساهمة في تنمية المجتمع» ثم أشار إلى مواقف البطريرك السياسية وإلى صرفه استثمارات رجال الأعمال المسيحيين في مشاريع كنسية بدلًا من مشروعات التنمية وهو يشير أيضًا إلى «تبني جماعة قبطية فكرة السعي لإنشاء حزب الأمة القبطية الذي يرفع شعارات شديدة التطرف».

وهذا التوجه يكشف فيما يكشف عن أن الإدارة الكنسية تقيم من الأوضاع ما يحجب

شباب القبط عن الاندماج في جماعتهم الوطنية؛ فهي سياسة تكريس عوامل الانعزال القبطي في المجتمع ومن هنا نعرف كيف أن شباب القبط عندما تثيرهم ثائرة يهرعون إلى ساحة الكاتدرائية دون غيرها في مصر كلها، ونعرف أيضًا واحدًا من العوامل ذات الحسم التي تجيب عن سؤال: لماذا لا نجد أقباطًا كثيرين في الأحزاب المختلفة أو في مجالات العمل والنشاط الجماعية؟ فثمة عنصر يرد من السياسات الكنسية التي تتبعها الإدارة الكنسية في العهد الحاضر يكمن وراء حجب شباب المواطنين القبط عن المشاركة في الشئون العامة لوطنهم. فثمة سياسة انسحابية علينا أن نلحظها، وأن نلحظ أن عملًا مثل المسرحية المذكورة تؤدي بنصها ومضمونها إلى دعم الانسحاب والشعور بالغربة لدى المسيحيين، كما أنها فيما تفضي إليه من رد فعل حاد لدى جمهرة من المسلمين تؤدي إلى المزيد من الانسحاب على الجانبيْن وإلى تعميق شعور الخوف لدى المسيحيين مما يزيد من فاعلية السياسة الانعزالية والانسحابية بينهم.

لقد كتبت من قبل أطالب بتطبيق القانون فيما يتعلق بالرقابة المالية التي يتعين أن يمارسها الجهاز المركزي للمحاسبات على الشئون المالية للكنيسة المصرية بحسبانها من الهيئات العامة حسبما يستقر الفهم القانوني والفقهي والقضائي في مصر. كما سبق أن ذكرت أنه يتعين أن نعرف في إطار الجماعة الوطنية العامة ما مصادر التثقيف التي تثقف بها الإدارة الكنسية شباب المسيحيين في مصر. وأنه بعد أن طالعنا كتاب أنطونيوس الأنطوني وبعد أن رأينا مسرحية كنيسة محرم بك، صار هذا المطلب أوجب لأن النذر صارت أوضح.. وبعد أن عرفنا أن الكنائس صارت مجال النشاط الاجتماعي المحجوب، وبعد أن عرفنا من حادث وفاء قسطنطين أن الأديرة تستخدم فيما تستخدم فيه لعزل مواطنين مصريين مسيحيين بما تنحسر عنه سيادة مؤسسات الدولة والمجتمع الأخرى.. بعد كل ذلك صارت متابعة الأنشطة التثقيفية أوجب.

(٨)

ويتعين أيضًا أن نلحظ أن غبطة البطريرك من ألقابه المعروفة «بابا الإسكندرية وبطريرك الكرازة المرقسية» ثم أضيف إلى ذلك «وسائر بلاد المهجر» إشارة إلى

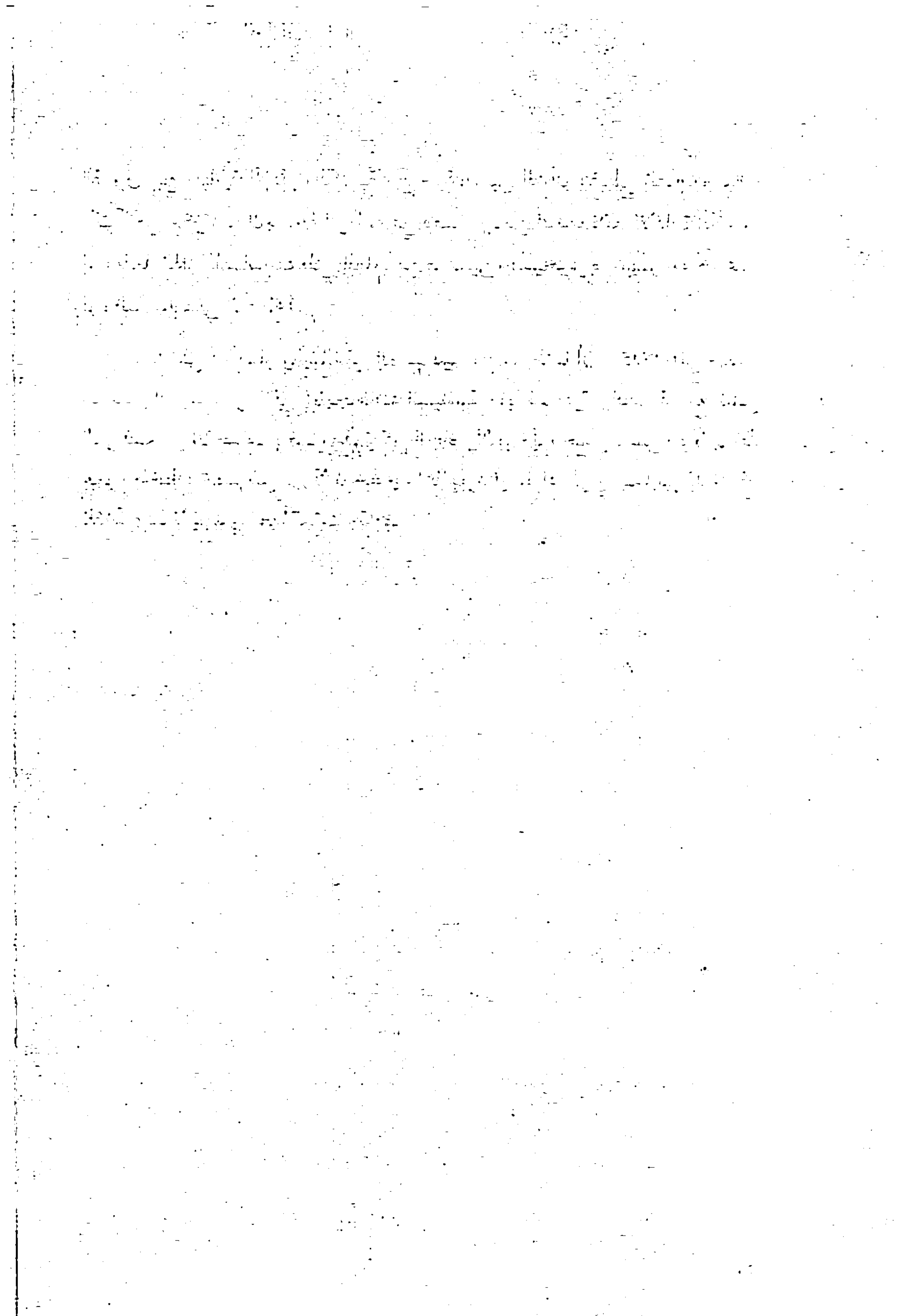
أقباط مصر التابعين للكنيسة الأرثوذكسية القبطية والذين استوطنوا خارج مصر من عشرات السنين القليلة الماضية وبخاصة في ثلث القرن الأخير، وأنشئت لهم كنائس في أرض المهجر ورسم لهم مطارنة.

وهذا الأمر يشير إلى طابع شبه عالمي، أو شبه عولمي، صار البطريرك إليه أخيرًا وهو يفتح المجال لتساؤلات مستقبلية مهمة جدًّا. ذلك أن «سائر بلا المهجر» أهمها على اليقين الولايات المتحدة الأمريكية ثم كندا ثم أستراليا، فضلًا عن أوربا طبعًا. وفي هذه البلاد أقباط مهاجرون صاروا من حملة جنسيات هذه الدول، ونفوذ أصحاب النفوذ منهم الآن كبير، سواء على الإدارة الكنسية في مصر أو على صياغة رأي عام عالمي ضاغط أو على تمويل الأنشطة الكنسية. وتعقد منهم المؤتمرات في الخارج لا للحديث عن شئونهم بالخارج ولكن للحديث عن الشئون المصرية، ومع وهن الدولة المصرية يعلو صوتهم ويزيد سهمهم في إدارة الشأن القبطي في مصر. ويزيد إدراك الإدارة الكنسية في مصر بهذا الأمر والتعامل معه.

ثم يرد أمر آخر، وهو أمر مؤسسي يتعلق بالتشكيل المؤسسي للكنيسة المصرية، ذلك أن ثمة مطارنة ورجال دين من أقباط المهجر، وهم ومن يختارون ويتعززون بهم من «أراخنة» المهجر أي ذوي النفوذ المدني من غير رجال الدين، يشاركون في اختيار البطريرك الجديد عند خلو المنصب، ونحن بذلك نكون أمام مؤسسة وطنية مصرية يشارك في تشكيلها أجانب، وهم يشاركون في اختيار شخصية دينية تملك أن تصدر قرارات دينية بحرم القبطي أو استبعاده من أهل الديانة، وهي من تعين المطارنة من بعد وتشكل كل مؤسسات الكنيسة وتعين رجالها وترسم لهم طريقة عملهم مما لا يشارك فيه أحد آخر من داخل الكنيسة ولا من خارجها... ونحن بذلك نلحظ في سياسات الإدارة الكنسية حاليًا حركة انعزال محلي داخلي تواكبها حركة اتصال عالمي خارجي...وفي كل الأحوال فهو إن كان اتجاهًا مؤثرًا وفعالًا الآن لظروف وهن الإدارة المصرية ولظروف سيطرة هذا الاتجاه على مقدرات الإدارة الكنسية في الوقت الراهن، إلا أنه يتعين علينا، نحن الذين يريدون التماسك والتمسك باستبقاء قوة الجماعة الوطنية وفاعليتها يتعين علينا أن ندرك

الفروق بين سياسة الإدارة الكنسية من جهة، وبين الشأن القبطي العام بحسبانه مكونًا من مكونات الجماعة الوطنية في مصر. ونحن عندما ننقد الإدارة الكنسية إنما نفعل ذلك للصالح الوطني العام، من مسلمين ومسيحيين في مصر حفاظًا على قوة التماسك في الجماعة.

إنما ما أظن أنه صار واجبًا على المسيحيين من مواطنينا أن يؤكدوا على مفهوم التعدد وأن يمارسوه، في الاتجاهات السياسية والاجتماعية والثقافية، مع تباين المواقف من الأحداث بحيث ينفرز كل اتجاه ولا يؤخذ محسن بمسيء ولا يؤخذ عموم بأخطاء خصوص.. ولا تؤخذ جماعة بفرد أو أفراد، لدى جماهير قد تندفع تلقائيًا وقد لا يجدي معها كلامنا وقتها.



الفصل الثالث

الشريعة الإسلامية والمسألة القبطية(*)

الحديث عن المسألة القبطية في مصر وعن الشريعة الإسلامية ومرجعيتها، هذان الأمران ليسا جديدين في الساحة المصرية، لا من حيث طرحهما، ولا من حيث المواقف الخلافية حولهما. فهما موصولان بما سبق بغير توقف ولا انقطاع، إنما ثمة جديد بشأنهما وهو التقاؤهما معا، واتصال موقف الأقباط باعتباره الديني بالموقف من الشريعة الإسلامية مطالبة بها أو تحفظا عليها.

في السابق، كان ثمة جدل يشتد ويضعف حول مسألة الشريعة الإسلامية، ولكنه كان جدلا يقوم بين العلمانيين وبين الإسلاميين، وكانت المسألة القبطية ومسألة المساواة بين المسلمين والأقباط من المواطنين، كانت تثور بهذا الصدد بوصفها «حجة» أو سلاحا يستخدمه العلمانيون في مواجهة الإسلاميين، بحسبان أن الشريعة الإسلامية لا تضمن هذه المساواة بين مختلفي الديانة من المواطنين، وكان ذلك من جهة العلمانيين استخداما يصدر عن عدم المسئولية في مراعاة موجبات التماسك الوطني، لأن الإسلام في مصر ثابت وباق، ودعوة تطبيق الشريعة كلما قمعت لا تلبث أن تقوم من جديد أقوى مما كانت.

وهذه الحقيقة توجب على المنشغلين بأوضاع المواطنة وتماسك الجماعة السياسية، أن يساعدوا الإسلاميين في الوصول إلى الحلول لا أن يضربوهم بسلاح القبطية ويؤججوا الوقيعة بين من يستحيل أن يتنازلوا عن أصل إيمانهم من العنصرين،

(*) صحيفة صوت الأمة في ١٠ نوفمبر سنة ٢٠٠٨.

ويثيروا الشعور بالعداء بينهم. وقد قبل الفكر الإسلامي السياسي بهذا التحدي وأعمل اجتهاداته ليضمن من داخله وبمادته الفكرية الشرعية إمكان بناء تنظيم تقبله المرجعية الشرعية، ويحقق المساواة الكاملة بين المواطنين مختلفي الأديان، وأمكنه ذلك فعلا، ولكن بقي بعض العلمانيين يسدد هجومه على دعاة المرجعية الإسلامية بالتشكيك في هذا الاجتهاد، ورغم استقامته وشرعيته وثبوت تقبله من الكثير من ذوي الرأي المعتبر في الحياة الفكرية الإسلامية.

أقول: كانت المسألة تجري في هذا الإطار، والأقباط مع ميلهم لأصحاب التوجه العلماني، لم يكونوا يظهرون بوصفهم قبطا في مسألة الشريعة الإسلامية ومرجعيتها، ولكن جد في الفترة الأخيرة المعيشة موقف آخر، وأسفر عن نفسه سفورا لا يحتمل شكا، بأن رفض الشريعة الإسلامية وإسلامية الدولة المصرية هو موقف يصدر عن مطلب قبطي، وأن الشريعة الإسلامية تتناقض مع مبدأ المواطنة، بدت رياح هذا الموقف أول ما بدت في مطالب أقباط المهجر وفيما عقدوا من مؤتمرات أخيرا في أوروبا وأمريكا، وفيما أذاعوه من مواقف وتصريحات، وسايرهم في ذلك رجال من رءوس الكنيسة القبطية ومن يمثلها، وبدا ذلك بوضوح في فترة مناقشة التعديلات الأخيرة في الدستور المصري مطالبين بحذف ما أوردته المادة الثانية من الدستور، وهي تنص على أن دين الدولة هو الإسلام وأن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، رغم أن النص على إسلامية الدولة هو نص تكرر في دساتير مصر على مدى القرن العشرين، وقد بقي نص المادة الثانية على حاله طبعا لم يشمله التعديل الدستوري، ولكن اطرد حديث من الجانب القبطي يفيد الإصرار على نفي دلالات المادة الثانية باسم «المواطنة» وإثارة تناقض بين المواطنة وبين إسلامية الدولة.

ويكاد يكون هذا الموقف هو الموقف الذي تسوده الكنيسة بين الأقباط، وهو الموقف الذي يتبناه من يتكلمون عن الشأن القبطي بين أقباط المهجر ممن تركوا مصر منذ عقود عديدة، وبدا لهم أخيرا رأي مسموع في شئون أقباط مصر، وبدا لهم أثر في مواقف الإدارة الكنسية في مصر متعلقا بالشئون المصرية.

والحاصل أن استصحب ذلك نوعا من التعديل في قضايا المواطنة ومطالب

الأقباط المصريين، كان تركيز المطالب القبطية حسب السائد في فترات التاريخ الماضية، متعلقا في الأساس بموضوع المساواة والمشاركة في الشئون الوطنية العامة وفي التوظف وفرص العمل، وكان وضع المسألة في هذا الإطار يبعد العلاقة الإسلامية المسيحية عن جوانب التناقض والاحتكاك العقيدي، ويدخلها في مجال تحقق المستوى الأمثل من المساواة واندماج عناصر الجماعة الوطنية والتحقق الأمثل لأوضاع العيش المشترك، ومن هنا جاءت اجتهادات المجتهدين في الفقه الإسلامي لتحقيق هذه الأوضاع من داخل أحكام فقه المسلمين وبمادته التفسيرية والمنهجية، ليكون أكبر الضمانات في هذا الشأن لأن المساواة لدى المسلم ستكون معنى من معاني دينه يتمسك بها معه.

ولكن التعديل الجديد في طرح المسائل صار يركز على مسألة بناء الكنائس ومسألة التحول من ديانة إلى أخرى ومسألة المطالبة بمبدأ نفي الإسلامية عن الدولة. ثم ترد مسائل المساواة في ذيل ما يثير الاهتمام العام في هذه الأيام، وأن أي استقراء لما يثار في الصحف ووسائل الإعلام ولما يركز عليه من أحداث ووقائع يصل بنا إلى هذه النتيجة. وهذا الواقع يوضح عددًا من الأمور في الجهات التي تثير المسائل وتتعهدها بالإذاعة والإشهار، ذلك أن الإدارة الكنسية متخصصة في الشأن العبادي وعندما تحتكر الشأن القبطي في مصر إنما تصوغه كله بالجانب العبادي وتركز على ذلك أكثر مما تركز على شئون العيش المشترك للمواطنين في مجالات أعمالهم المهنية والحرفية وتبادلاتهم الاقتصادية وترابطاتهم الاجتماعية.

والإدارة الكنسية في سعيها لأن تكون المعبر الوحيد عن الشأن القبطي في مصر، وهو مسلك يظهر جليا من سلوك هذه الإدارة في عهد الأنبا شنودة تعمل على جذب الأقباط في مجالات الأنشطة التي ترعاها الكنيسة ليتجمعوا وحدهم فيها وليتحقق التشكيل الجمعي المغلق على نفسه تحت سيطرتها المنفردة. وهذا الأمر يستوجب تكاثرا في عدد الكنائس والمحال الملحقة بالكنائس لأنشطة الرياضة (بدلا من النوادي) والتعليم (بدلا من المدارس العامة وحدها) والتدريب على المهن والحرف (بدلا من المعاهد العامة) والتجمعات (بدلا من الجمعيات المشتركة).

وكذلك فإن أقباط المهجر يرتبطون ارتباط تدين بأقباط مصر، أكثر مما تهمهم شئون العيش المشترك في مصر بين مواطنيها وإن اختلفوا في الدين. وهم لا يتصلون اتصالا عضويا بشئون الجماعة المصرية بمسلميها ومسيحييها، إلا أن يكون اتصال ذكريات أو تعاطفا عبر الحدود.

والحاصل أن إثارة مسائل المساواة والمشاركة تؤدي إلى التعايش والتشارك ثم إلى التداخل والاندماج، لأنها مسائل تتعلق بالمصاحبة اليومية في العمل والجوار السكني والعملي وفي الأنشطة الجماعية، وليس أقدر على توحيد البشر من تشاركهم في أعمال جماعية واحدة، سواء كانت أعمالا ذهنية أو أعمالا يدوية، وساعتها لا تلبث «الأنا» الجماعية أن تشكل المشاركين جميعا. أما العزلة فهي تولد الغربة والوحشة وإثارة مسائل الخلاف وبخاصة الخلاف العقيدي، فهو يفضي إلى التمييز ثم إلى الفرز والتجنيب ثم إلى الاستقطاب، وهذا ما يبدو لي أن السياسات المتبعة تفضي إليه الآن، وهي ستفضي إليه حتما إن بقيت كذلك.

لقد كنا نقول للعلمانيين: لا يجوز أن يكون سعيكم لترجيح وجهة نظركم ضد المرجعية الإسلامية، أن تثيروا التناقض بين المواطنة والإسلام، لأن المسلمين إن شعروا بهذا الضيق ستختار غالبيتهم العظمى الإسلام، إنما المطلوب أن نقيم سبل التداخل بين المبادئ ونرجح من المعاني ما يسع الإيجابيات في المفاهيم الأخرى. وكنا نقول لهم: لا ترموا الإسلام بسهم القبطية، لأنني أخشى أن يثير لدى المسلم الشعور بأن «القبطية» هي مما يعوق بلوغه التحقيق الكامل لإسلامه، ولذلك صار الجامعيون منا، الذين ينشدون بناء التيار السياسي الأساسي في بلادنا صاروا إلى الاجتهاد لكي تكون المواطنة متداخلة مع الإسلام، فتكسب عصمته وحصانته لدى المسلم.

ولكن الغريب أن الإدارة الكنسية والمتحدثين باسم أقباط المهجر، قد أوغلوا الآن في هذا الموقف غير المسئول، ونحن على ثقة أن الغالبية العظمى من المواطنين الأقباط في بلادنا، من مهنيين وحرفيين ومزارعين وتجار وغيرهم تهمهم مسائل العيش المشترك والتداخل والاندماج بين المواطنين، ونحن معهم في ذلك بذات

القدر من الاهتمام وببذل الجهد كل الجهد للتحقيق الأمثل لهذه المسائل، وعليهم أن يدركوا أن السياسات الكنسية والمهجرية الحالية تضر بهم.

إن الشريعة الإسلامية ومبادئها ليست غريبة ولا بعيدة عن أقباط مصر، وقد طبقت على المصريين جميعا منذ دخل الإسلام مصر في النصف الأول من القرن الأول الهجري، وعرفت مدارس الفقه الإسلامي في مصر؛ من الليث بن سعد المصري إلى عبد الرحمن بن القاسم مشيع المذهب المالكي إلى محمد بن إدريس الشافعي مؤسس المذهب الشافعي، وعرف بها الأزهر، وما كان يجذب إليه من علماء المسلمين، وهذا الإشعاع الثقافي لم يكن الأقباط بمعزل عنه، وأن كتاب القوانين المعروف باسم المجموع الصفوي للمثقف القبطي المعروف صفي الدين أبي الفضائل بن العسال هو من أدلة هذا الشيوع، ذلك أنه كتاب ألف في القرن الثالث عشر الميلادي من جزءين، يحوي أولهما في اثنين وعشرين بابا أحكام العبادات في المذهب الأرثوذكسي المصري، ورغم كونه كتابا مسيحيا قبطيا أرثوذكسيا تنضبط أحكامه مع أحوال هذه العقيدة، إلا أنه يلحظ شيوع استخدامه للمصطلحات الفقهية الإسلامية في التعبير عن أحكامه الكنسية مثل الإجماع والفروض وغير ذلك.

ولما جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر عام ١٧٩٨م حاول نابليون قائد الحملة أن يدخل القوانين المدنية والجنائية إلى مصر فلم يفلح، ويذكر الدكتور لويس عوض (كتاب المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث، المبحث الثاني، الفكر السياسي الاجتماعي، من الحملة الفرنسية إلى عهد إسماعيل. معهد الدراسات العربية العالمية القاهرة ١٩٦٣م ص ١٢١)، ما يذكره الجبرتي من أن بونابرت عرض للمناقشة في أول جمعية تأسيسية أنشأها موضوع نظام الملكية ونظام التوريث، وعرض وجهة نظر القانون الفرنسي فيهما فرفض أعضاء الديوان بالإجماع، بمن فيهم الأقباط ونصارى الشوام الذين قالوا: «المسلمون يقسمون لنا».

ويستخلص الدكتور لويس عوض من ذلك أن المصريين وقتها قبلوا فلسفة الحكم الجديد للنظام النيابي، ولكنهم رفضوا مبدأ فصل الدين عن الدولة وكان هذا هو موقف القبط ونصارى الشوام.

وفي نهايات القرن التاسع عشر، كان القانون الوضعي المأخوذ عن التقنينات الفرنسية دخل مصر، وأنشئت المحاكم المختلطة بها في ١٨٧٥م لتطبقها في الدعاوى التي يكون الأجنبي طرفا فيها، ثم احتل الإنجليز مصر وحكموها منذ سنة ١٨٨٢م، وأنشئت المحاكم الأهلية بتقنينات وضعية آخذة من التشريعات الفرنسية، وما لبثت أن صارت ذات ولاية عامة تطبق على جميع المصريين في غير الأحوال الشخصية، وكان قضاة هذه المحاكم الأهلية يتخرجون في المدارس العليا التي تدرس القوانين الوضعية، وهي مدرسة الإدارة والألسن أولا ثم مدرسة الحقوق الخديوية، ولم يكن لها شأن بالأزهر الشريف وعلمائه إلا بالنسبة إلى فقه الأحوال الشخصية.

وفي هذا المناخ نلحظ من أقباط مصر ذات موقفهم القديم من حيث تقبل تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، فقد كانت المادة ٥٤ من القانون المدني الوضعي الجديد تنص على أن الحكم في المواريث يكون حسب المقرر في الأحوال الشخصية المختصة بالملة التابع لها المتوفى، وعرض نزاع عن هذا الأمر بالنسبة إلى ميراث قبطي مصري ونظرته محكمة استئناف مصر الأهلية الدائرة المدنية، وقد كانت المحكمة العليا في ترتيب المحاكم الأهلية الحديثة وقتها. وكانت هيئة المحكمة التي نظرت الدعوى مشكلة من سعادة باسيلي بك تادرس ومسيو أندريس وأمين بك فكري وحنا بك نصر الله ومحمد بك زكي بمعنى أنها كانت هيئة مشكلة من ثلاثة مسيحيين ومسلمين، وانتهت إلى أن نظر مواد المواريث يستمر كما كان بحسب الشريعة المحلية لأن (الملة التابع لها المتوفى) من الأقباط التي تحكم في المواريث على حسب المقرر في الأحوال الشخصية بها هي الملة المصرية، وهذه يحكم في مواريثها بمقتضى نصوص الشريعة الإسلامية، فصار الحكم في المواريث بين أبناء الطائفة القبطية بمصر واجب الحصول على حسب المقرر بالشريعة الإسلامية ثم انتهت إلى أن يكون التوريث بين أبناء الطائفة القبطية بمصر بمقتضى قانون الملة المصرية أي بموجب أحكام الشريعة المحلية (منتخبات المؤيد السنة الأولى سنة ١٨٩٠م المجلد الأول ص ٢٣٦ ـ ٢٤٢).

ولما بدأت الجماعة المصرية تتبلور مع بدايات القرن العشرين، تحددت هذه البلورة أول ما تحددت في الصياغات والسياسات التي وضعها ما سمي بالمؤتمر المصري الذي انعقد ما بين ٢٩ إبريل و ٤ مايو سنة ١٩١١م ردّا على مؤتمر القبط في أسيوط.. وحسبي في هذا السياق ذكر أن من أعدوا للمؤتمر وحرروا تقريره الأساسي هم بناة الجماعة السياسية المصرية ذوو المنزع العلماني في النظر إلى الجماعة السياسية وإلى النظم التشريعية الوضعية، من أمثال أحمد لطفي السيد وعبد العزيز فهمي ورجال حزب الأمة، وهؤلاء أدانوا بحدة أي موقف انعزالي اتخذه القبط في المؤتمر السابق وانتهاز فرصة الاحتلال المسيحي لإبطال التقاليد الإسلامية والاستهانة بالأكثرية وتقسيم الشعائر القومية نصفين متساويين بين أقلية صغيرة بعض أفرادها على دين الإنجليز، وبين الأكثرية الكبرى الإسلامية، ثم كان أول قرارات المؤتمر: إن الأمة المصرية هي في مجموعها لا تقبل التجزئة في الحقوق السياسية وإنه مع ما لكل طائفة دينية من حرية في عقيدتها فإن للحكومة المصرية دينا رسميا واحدا هو الإسلام.

ثم جاء دستور مصر المستقلة في عام ١٩٢٣م لينص في المادة ١٤٩ على أن الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية. وضعت هذا النص في الدستور لجنة الثلاثين التي أعدته وكان فيها ثلاثة فقط ممن يسمون الآن بالإسلاميين وهم الشيخ محمد بخيت والسيد عبد الحميد البكري، والشيخ محمد خيرت راضي، وكان فيها خمسة من المسيحيين هم يوسف سابا باشا، وقليني فهمي باشا، وإلياس عوض باشا، وتوفيق دوس بك، والأنبا يؤانس نائب بطريرك الأقباط الأرثوذكس وقتها، والذي تولى البطريركية بعد ذلك بأربع سنوات في سنة ١٩٢٧م، وكان فيها عضو يهودي هو موسى قطاوي باشا، وهذه اللجنة بهذا التشكيل وافقت بالإجماع وبمشاركة من فيها من مسيحيين ويهود على إقرار هذا النص عندما طرح للتصويت في جلسات ١٩ مايو و١٤ أغسطس و٣ أكتوبر ١٩٢٢م، وكان أعضاء اللجنة الآخرون كلهم من ذوي التفكير الوضعي ومع ذلك وافقوا جميعا، واطرد ذكر هذا النص في الدساتير التالية جميعا حتى دستور سنة ١٩٧١م الأخير.

إنني أقصر حديثي هنا عن وقائع وشهادات صدرت من أقباط أو علمانيين بشأن الشريعة الإسلامية وذلك دون أن أعيد تكرار الجدل حول هذه المسألة من وجهة نظر الإسلاميين والعلمانيين المحدثين في المرحلة المعيشة. وحسبي أن أشير هنا في هذا السياق إلى اثنين من كبار رجال القانون في مصر، وهما قبطيان ظهرا بيننا وانتفعنا بعلمهما في نصف القرن الماضي، أولهما الأستاذ الدكتور شفيق شحاتة، وكان أستاذا لنا في كلية الحقوق، ودرسنا على يديه تاريخ القانون في السنة الأولى ومادة التأمينات العينية في السنة الرابعة، وهو من علماء القانون المدني، وكان أعد رسالة الدكتوراه في نظرية الالتزام في الشريعة الإسلامية على المذهب الحنفي وتأثر بفنيات الفقه الإسلامي أيما تأثر مما ظهر في مؤلفاته، كتب يقول: إن بالشريعة الإسلامية كنوزا من الأفكار والآراء والتصورات القانونية.. إن الفقه الإسلامي قام وترعرع في مدى أجيال عديدة وساد في مختلف الأقطار التي جمعتها المدنية العربية، تلك المدنية التي تركت آثارا خالدة في جميع مناحي العلوم والفنون، فليس غريبا أن يكون أثرها كذلك في التفكير القانوني، من العقوق أن يهمل هذا التراث كما كتب في كتاب له صدر عام ١٩٦٠م عن معهد الدراسات العربية أن البلاد العربية إبان حضارتها (حكمها قانون ينبعث من صميم عقيدتها يتمثل في الشريعة الإسلامية) «إذا أردنا الرجوع بالبلاد العربية إلى مقوماتها الأصلية، تعين علينا الرجوع إلى هذا الينبوع».

وثاني هذين الأستاذين هو المستشار الدكتور وليم سليمان قلادة. أذكر أنه عام ١٩٨٢م أصدر مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام كتابا بعنوان «الشعب الواحد الوطن الواحد» يجمع ثلاثة بحوث لي ولوليم وللدكتور مصطفى الفقي، وكان كتابي «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية» صدر قبلها بشهور ثم سحبته الحكومة من الأسواق وحجبته ستة أشهر، فنشرت في كتاب المركز الفصل الأخير من كتابي الذي تحدثت فيه فيما تحدثت عن حقوق المساواة بين المواطنين في إطار الشريعة الإسلامية وموقف الإسلام من المواطنة واستيعاب فقهه لها وللمساواة، ونشر وليم بحثه الذي اتخذ فيه طابع الحوار مع ما كتبته، وذكر

فيما ذكر أن «الإسلام يقدم نظاما يستند إلى أساس أكثر ثباتا يعصمه من هذا التغيير الذي يبدد الاستقرار والسكينة لدى الإنسان فردا وجماعة»، ثم يتساءل عما إذا كان هذا التوجه فيه «خطورة على الوحدة الوطنية في مصر»، ويجيب: «لقد كفلت الصفحات السابقة الإجابة، والإسلام لم يستبعد من المجتمع الذي يهيمن عليه تعدد الأديان من مكونات الشعب. هذا التسامح ليس خاتمة ولكن بداية (التوجه إلى الإسلام الآن لا يكون باعتباره ماضيا نتذكره ولكن باعتباره واقعا حيّا ومستقبليا)، والدين هو الكفيل بأن يكمل ما في النظام الوضعي من نقص يهدد حقوق الإنسان وكرامته.. إن التجربة المصرية تقدم إنجازا إسلاميا يفخر به الإسلام ويقدمه للعالم مثلا في الإمكانيات التي يتيحها لمن يعيشون في ظله ـ ليس في ظل التسامح ـ ولكن مع إطلاق طاقات التطور والمشاركة حتى الوحدة بين المواطنين.

هذه أمثلة من مواقف أقباط مصريين من موضوع الإسلام والشريعة الإسلامية وهي تمتد على مدى القرنين الماضيين، ونحن نلحظ أننا الآن لأول مرة يبرز هذا الموقف القبطي المنافي لإسلامية المجتمع والدولة. ومن حقنا اليوم أن نذكر مثيري هذا الأمر بيننا وبعضهم من المسئولين في الكنيسة القبطية نذكرهم بمواقف آبائهم على امتداد قرون، وعلى امتداد مراحل مختلفة في القرنين الأخيرين.

وإذا كنا اليوم نعاني من الهجوم الأمريكي الصهيوني علينا في كل مجالات النشاط، وبكل الوسائل العسكرية والاقتصادية والثقافية والإعلامية ثم نجد مواكبا لذلك حركة أقباط المهجر وصراخهم ضدنا واستقواء الكنيسة القبطية بما لا يخطئه مراقب لشئوننا على مدى السنوات القليلة الأخيرة وسكوت العاملين من الأقباط في شئون العيش المشترك والجماعة وهو سكوت يتراوح بين الضعف والاستخذاء أو التأييد الصامت إلا ما ندر منهم، فهل يكون لنا أن نعيد كلمة المؤتمر المصري لسنة ١٩١١م التي أعدها أحمد لطفي السيد وصحبه، وعاب على من يتذرعون بمطالب قبطية «حتى يصلوا بمعونة إنجلترا المسيحية إلى أن يكون لهم في مصر ـ وهم الأقلية الضعيفة ـ حق السيادة على الأكثرية الإسلامية العظمى»، وهل يكون لنا أن نردد مع عبد اللـه

النديم عباراته التي عاتب فيها من استعان بهم الاستعمار البريطاني من أهل الشام سنة ١٨٩٣م. وقال: «أنا أخوك فلماذا أنكرتني».

إن أمر العلاقات الخاصة بالجماعة الوطنية لا يجوز أن ينظر إليها في إطار أوضاع سياسية تتعلق بنصر أو هزيمة في ظروف قصيرة المدى لأن حساباتها ينبغي أن تكون على أساس الآماد البعيدة، ونحن ما زلنا نذكر الحروب الصليبية من ألف سنة والاحتلال الفرنسي من مائتي سنة ونحسب تاريخيا بمواقف وآثار ما زالت تترتب نتائجها وما زلنا أيضا نذكر الجنرال يعقوب الذي استعانت به الحملة الفرنسية على أهل بلده من المصريين.

الفصل الرابع

حول المادة الثانية من الدستور المصري(*)

(١)

هذا الحديث يتوجه في الأساس إلى المواطنين الذين تُهمهم مسألة التحقق الأمثل للمساواة بين المواطنين في عيشهم المشترك، وإن اختلفت أديانهم. وهو ليس موجّهًا في الأساس إلى من يتخذون موقف المعارضة الفكرية لدخول الشأن الديني في شئون الحياة الدنيوية نظمًا ومعاملات.

في تصوري أن المادة ٢ من الدستور الحالي لازمة بصيغتها الحاضرة لتحقُّق الإسناد الشرعي الإسلامي لمبدأ المساواة التامة بين المواطنين المسلمين والمسيحيين في تولي الوظائف العامة، والمشاركة الكاملة في ممارسة الولايات العامة، وفي تولي المناصب ذات الشأن العام في قيادات الأعمال والقضاء والإدارة وغير ذلك.

وتنص المادة ٢ من الدستور على أن: الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع. وهذا النص الوارد في صدر أحكام الدستور يستفاد منه أنه يشكل مرجعية إسلامية لكل المبادئ الواردة بالدستور المتعلقة بالمساواة وبحقوق المواطنين وغير ذلك.

وإن مبدأ المواطنة يجد دعامته المستقاة من أحكام الشرع الإسلامي بموجب المادة ٢ هذه، وهو يستبعد أي زعم بأن مبدأ المساواة بين المواطنين متعارض مع

(*) نشرت في صحيفة الأهرام في ٢٨ فبراير وأول مارس سنة ٢٠٠٧.

الشرع الإسلامي، وأنه مبدأ لا يمليه إلا الفكر الوضعي المنفصل عن الدين، ومن ثم فهو يقيم بناء المواطنة بعيدًا عن التوترات العقيدية.

ونحن نريد أن يتداخل بعضنا في بعض، لا أن ينفصل بعضنا عن بعض، ومما يهيئ لهذا التداخل أن تتداخل المفاهيم الطيبة بعضها في بعض، مثل: الدين والمواطنة، لا أن تتصارع ويقف بعضها دون بعض.

ومن جهة أخرى، فإن فكرة المساواة بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب في بلادنا كانت متحققة في غالب الفقه الإسلامي بالنسبة للحقوق الخاصة والفردية، بموجب أن لهم ما للمسلمين، وعليهم ما عليهم، إنما كانت تقوم المشكلة في الفقه الإسلامي فيما يتعلق بالولايات العامة، أي الحق في تولي مناصب الدولة في الوظائف القيادية ذات القرار، سواء في القضاء أو الإدارة أو غيرهما، وهذه هي ما كانت تحتاج إلى اجتهاد فقهي يوطئ من أكنافها في إطار المواطنة، وما انبعث في مجتمعاتنا الحديثة من تكوينات سياسية أنشأتها حركات الاستقلال الوطني والمقاومة الوطنية التي يشارك فيها المسلمون والمسيحيون من أهالي بلادنا. فحق للجميع أن يقيموا جماعاتهم السياسية طبقًا لهذا المفهوم، وأن يجتهدوا في البحث عن إمكانيات الفقه الإسلامي في هذا الشأن، مستقًى من مرجعيته الشرعية ومطبقا على الواقع المعيش.

ويقوم الاجتهاد الفقهي في هذا الشأن على أن مناصب الولاية العامة التي كان الفقه الإسلامي التقليدي يشترط فيمن يتولاها أن يكون مسلمًا، هذه المناصب لم تعد الوظائف التي تتولاها بيد أشخاص ولا أفراد كما كان الشأن قديمًا، إنما صارت إلى هيئات جماعية. وذلك بفعل تطور أساليب الإدارة وتقسيم العمل وتوزيعه وحلول القرارات الجماعية محل القرارات الفردية، فمن يدير أي شأن لم يعد فردا واحدا، إنما صار هيئة وإدارات، ومن يحكم في الدعوى ليس قاضيا فردا إلا فيما قل شأنه، إنما صار هيئة من ثلاثة قضاة أو خمسة مثلا، ومن يصدر التشريع ليس فردا إنما مجلس يتكون من مئات الأفراد يجتمعون ويصوتون، ويؤخذ القرار بالأغلبية، وينسب إلى الهيئة كلها لا لأشخاص من أيدوه.. وهكذا. وصار الأفراد الذين تتكون منهم أية

هيئة من هذه الهيئات هم مجرد مشاركين في الرأي. والمعروف أن الفقه الإسلامي التقليدي يقبل أن يكون غير المسلمين مشاركين في الرأي، وقد صار الجميع كذلك مسلمين وغير مسلمين.

بهذا النظر تبقى مسألة واحدة من ناحية الفقه الإسلامي، وهي: هل يكون للهيئة دين كما أن للأفراد دينا؟ وكيف يتأتى للهيئة أن تمارس دينها؟ والحال أن الأفراد يمارسونه بذكر الشهادتين وإقامة العبادات والانصياع لأوامر الدين ونواهيه. وهنا نجد الإبداع الفكري والفقهي الذي قام به الشيخ محمد بخيت المطيعي المفتي الأسبق للديار المصرية، عندما اقترح على لجنة إعداد الدستور المصري لسنة ١٩٢٣ بأن ينص فيه على أن دين الدولة هو الإسلام. وأقر بذلك معه أهل جيله كله من الفقهاء بأن يكون للهيئة دين، وأن الدين ليس من خصائص الإنسان فقط، إنما يمكن أن يكون للهيئات التي تنظم أمور البشر وتدير شئونهم وتتكون منهم.

ما دام ذلك كذلك، فكيف يكون للهيئة دين، وهي بوصفها المعنوي لا تصلي ولا تصوم... إلخ؟ الجواب على ذلك بأن دين الهيئة هو مرجعيتها، وهو الأصل المرجوع إليه فيما يصدر عنها من نشاط، ومدى التزامها بهذا الأصل بحسبانه موردا لها. وما دامت الهيئة مرجعيتها إسلامية فقد صارت الولاية بها إسلامية في الفقه الإسلامي، وإن تشارك فيها مسلمون وغير مسلمين.

بهذه الطريقة تكون المادة ٢ من الدستور لازمة بنصها الحالي وبصيغتها هذه لكي يقوم السياق النظري من داخل الفقه الإسلامي بما يحقق المساواة بين المواطنين المسلمين والمسيحيين في المشاركة واتخاذ القرارات في شأن الولايات العامة. وما دامت نصوص الدستور ـ مع تأكيدها على إسلامية الدولة– قد أكدت أيضا على حقوق المساواة بين المواطنين جميعا، فهي تكون اعتمدت –من وجوه النظر المختلفة في الفقه الإسلامي ـ وجهة النظر المؤكدة على المساواة بين المواطنين، مع الإقرار بأنه نظر يسعه الفقه الإسلامي، ولا يشوب دين الدولة ومصدريتها التشريعية.

وبذلك فإن المساس بنص المادة ٢ من الدستور هو مما يفقد هذا التسلسل المنطقي

النظري معناه، وسيضيق كثيرا من القدرة على أن يستمد من داخل الفقه الإسلامي الأساس الداعم للمساواة والمشاركة بين المسلمين والمسيحيين في بلادنا.

لذلك أرجو من الحريصين على تأكيد مبدأ المساواة أن ندعمه بكل الإمكانات الفكرية، وأن نقيمه لدى المؤمنين بالإسلام على أسس تصدر من مرجعيتهم، وأن المساواة تؤدي إلى الاندماج، أما من كان يقصد من تعديل هذه المادة إضعاف إسلامية الدولة، فإن نص المادة الثانية المذكورة هو كاشف عن واقع استتباب الإسلام لدى المسلمين في مصر وليس منشئا له طبعا. ولن يغير التعديل واقعا، ولكن يثير حفيظة ويعمق جرحا، ويقيم تناقضا على المدى الطويل، تناقضا ليس بين المواطنين المسلمين والمسيحيين، ولكنه تناقض بين مبدأ المرجعية الإسلامية ومبدأ اللادينية السياسية.

(٢)

من أين ظهرت المادة ٢ من الدستور؟ إن أصلها الدستوري يرد من المادة ١٤٩ من دستور مصر في سنة ١٩٢٣ الذي استمر معمولا به حتى ١٩٥٣، وهي المادة الأولى من الباب السادس من الدستور وعنوانه: أحكام عامة، ونصت على أن الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية. وكانت شكلت لجنة وضع هذا الدستور في أبريل سنة ١٩٢٢ من ثلاثين عضوا، عدا رئيسها حسين رشدي باشا رئيس الوزارة السابق ونائب رئيسها أحمد حشمت باشا وزير المعارف السابق، وكان أعضاؤها الثلاثون من النخب السياسية العليا ذات الاتصال الوثيق بالحكم ورجاله، وهم إما من رجال السياسة المتصلين بالملك، وإما من رجال حزب الأحرار الدستوريين، وهم جلهم من ذوي التعليم والثقافة غير التقليدية، وليس فيهم من يمكن أن يكون ممثلا لما نسميه اليوم بالتيار السياسي الإسلامي، وجلهم ذوو تعليم حديث ونزوع ثقافي آخذ من الفكر الوافد ومدارسه، مثل: على ماهر، وعبد اللطيف المكباتي، وعبد الحميد بدوي، ومحمد علي علوبة، وعبد العزيز فهمي، وإبراهيم الهلباوي، وفيها من ذوي الثقافة والتعليم الديني الشيخ محمد بخيت المطيعي المفتي الأسبق،

والسيد عبد الحميد البكري شيخ الطرق الصوفية ونقيب الأشراف، والشيخ محمد خيرت راضي، كما كان فيها من المسيحيين يوسف سابا باشا، وقليني فهمي باشا، وإلياس عوض بك، وتوفيق دوس بك، كما كان عضوا بها الأنبا يؤانس نائب البطريرك وقتها، وهو من تولى البطريركية عقب وفاة الأنبا كيرلس الخامس في سنة ١٩٢٧، واستمر بطريركا بضع عشرة سنة حتى وفاته، كما كان فيها يوسف أصلان قطاوي باشا من اليهود.

وتذكر مضابط أعمال اللجنة أن لجنة وضع المبادئ اقترح عليها الشيخ محمد بخيت في ١٩ مايو سنة ١٩٢٢ أن ينص الدستور على أن دين الدولة الرسمي الإسلام، فطرح الرئيس حسين رشدي باشا الاقتراح للتصويت فتقرر بالإجماع قبوله.. ولما تلا النص في اللجنة العامة في ١٤ أغسطس ١٩٢٢ قررت الهيئة الموافقة عليه بالإجماع، وتلا نص المادة بجلسة ٣ أكتوبر ١٩٢٢، فوافقت الهيئة عليه بالإجماع، ومعنى ذلك أنه بمجرد اقتراح هذا النص ووفق عليه بالإجماع بغير تحفظ ولا مناقشة، وبغير أن يظهر أنه أثار حرجًا أو قلقًا أو عنتًا، وذلك في جو فكري يفوح في فكره عبير الليبرالية، والإجماع يشمل هنا أعضاء اللجنة غير المسلمين، وهم يبلغون نسبة تشارف ٢٠٪ من العدد الكلي، وأن من يطالع أعمال هذا الدستور إبان إعداده في داخل اللجنة أو في خارجها على صفحات الصحف، يعرف إلى أي مدى كُفل لإعداده جو من حرية التعبير ومناقشة سلطات الملك والشعب والتمثيل النسبي لغير المسلمين وغير ذلك، كفل له من ذلك ما يكشف عن أن الرضاء الذي قوبل به نص دين الدولة كان يفيد القبول الأوسع والأشمل.

لقد كان الجميع على وعي بأنهم بصدد وضع دستور يصوغ التوجه الأساسي للدولة الحديثة بمصر، ويحدد المبادئ التي ترسم هويتها الحضارية، لذلك انتهوا إلى أن دين الدولة الرسمي الإسلام ولغتها الرسمية اللغة العربية قولا واحدا لم يكن بحاجة إلى جدل، وهو تقرير لأمر واقع.

والحاصل بعد ذلك، أن هذا الحكم الدستوري ظل مرعيًا ضمن التراث الدستوري الأصيل للدولة المصرية على مدى القرن العشرين، وكل دستور كامل

صدر في مصر أورد هذا النص بهذا الحكم، دستور ١٩٣٠ (استمر نحو خمس سنوات ثم عاد دستور ١٩٢٣) ودستور ١٩٥٦ في عهد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢، ودستور ١٩٦٤، ودستور ١٩٧١. ولم يشذ من ذلك إلا دستور ١٩٥٨ في عهد وحدة مصر مع سوريا؛ لأنه لم يكن دستورا مكتملا، بدليل أن مجلسه النيابي كان بالتعيين من رئيس الجمهورية من بين أعضاء مجلس البرلمان المصري والسوري، وقد زال بانفصال سوريا في ١٩٦١.

وإن دلالة استمرار النص على أن دين الدولة الرسمي الإسلام عبر الدساتير المختلفة دلالة مهمة جدًّا؛ لأن مقارنة هذه الدساتير بعضها ببعض تكشف عن أنه لم يكن ثمة نظام دائم لمصر على هذا المدى، فيما عدا الإقرار بعدد من المسلمات؛ منها أن دين الدولة الرسمي الإسلام.

كانت هذه الدساتير تتراوح بين النظام الملكي والنظام الجمهوري، وتتراوح بين الملكية المستبدة (١٩٣٠م) والملكية البرلمانية (١٩٢٣)، وتتراوح في النظام الجمهوري بين النظام الرئاسي والنظام القريب من البرلماني، وتتراوح بين نظام الحزب الواحد ونظام تعدد الأحزاب، وتتراوح بين النظام الاشتراكي القائم على تقييد الملكية العامة وبين النظام الرأسمالي الذي يطلق حرية الملكية الخاصة، وبين... وبين... إلخ.

ولكن بقيت اللغة عربية والدين الإسلامي، وهذا يكشف وجه الثبات الذي لا يوجده الدستور، ولكنه لا يملك إلا أن يعترف به، ويكشف عن أنه نص حاكم لغيره وليس محكومًا بغيره، والمعنى هنا يستفاد بالاستقراء العلمي للتجربة التاريخية للأمة ودولتها.

(٣)

معنى أن يكون دين الدولة الرسمي الإسلام أن تكون مرجعيتها الفكرية إسلامية، وأن تكون هذه المرجعية الإسلامية إنما تترجح من داخلها الآراء والاجتهادات لما

أورده الدستور من مبادئ أخرى تتعلق بالمساواة والحقوق والحريات، وذلك كله في إطار ما تسعه المرجعية الشرعية وما تتقبله بأي من وجوه الاجتهاد الفقهي المعتبر مما يلائم أوضاع الزمان والمكان وتغير المصالح العامة للأمة.

ومعناه أيضا أن يكون النظام العام الذي تشير إليه القوانين مشمولًا بهذه المبادئ والقيم، وما تتوافق عليه الجماعة. وسنلاحظ تاريخيًّا أن النص على أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة، إنما يتضمن إقرارا بأن تكون مبادئ الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع، ومصدرية التشريع تعني مرجعيته، وتشير إلى المورد الذي تستقي منه الأحكام؛ لأن دين الهيئة إنما يعني مصدريتها، وإلا كان النص لغوا.

والحاصل أنه لما وضع هذا النص في دستور ١٩٢٣، لم يظهر سريعا هذا المعنى المستفاد صراحة، أو لم يظهر ظهورا كاملا؛ لأن استقلال مصر الذي عبر عنه هذا الدستور كان استقلالا منقوصا، فهو استقلال يصدعه الوجود العسكري البريطاني في مصر، وينعكس في إرادة سياسية أجنبية استعمارية، كما كان يصدعه وجود الامتيازات الأجنبية. فلم تكن مصر مكتملة السيادة فيما تصدر من تشريعات لا تطبق على الأجانب إلا بموافقة المحكمة المختلطة، ولم تكن مكتملة السيادة القضائية لانحسار سلطة القضاء المصري الوطني عن الأجانب كلهم، وعن كل المنازعات التي يكون الأجنبي طرفا فيها، حتى لو كانت منازعات ضد المصريين أو ضد حكومة مصر.

لذلك لم يمكن أن ينعكس حكم هذا النص على الواقع التشريعي سريعا، ولم يتحقق الاستقلال التشريعي لمصر إلا بعد إبرام اتفاقية منترو في ١٩٣٧ التي أنهت الامتيازات الأجنبية، ولم تنته المحاكم المختلطة طبقًا لهذه الاتفاقية وتسترد مصر سيادتها القضائية كاملة إلا في ١٩٤٩.

ومع بدء الاستقلال التشريعي بدأت في مصر مرحلة إعداد مجموعات من التشريعات، كان أشهرها طبعا القانون المدني الذي استغرق العمل فيه بضع عشرة

سنة حتى صدر في ١٩٤٨، وبدأ تطبيقه مع إلغاء المحاكم المختلطة في أكتوبر ١٩٤٩. وكان نص مادته الأولى أنه عند غياب النصوص التشريعية يرجع القاضي إلى العرف، فإن لم يجد لجأ إلى مبادئ الشريعة الإسلامية، فإن لم يجد لجأ إلى القانون الطبيعي وقواعد العدالة. ويتعين ألا نفهم خطأ من تقديم القانون المدني للعرف على الشريعة الإسلامية أنه تفضيل له عليها؛ لأن من يعرف مصر يعرف أنه لا يقوم بها عرف معترف به من الناس، ومعترف بالالتزام به بينهم، لا يقوم عرف بها ويكون مخالفا لمبادئ الشريعة الإسلامية.

ونحن نلحظ أن من أعاد الفاعلية للكثير من أحكام الشريعة في الدراسات المقارنة ومن طالب بها هم مجموعات من الفقهاء المحدثين وعلماء القانون، وعلى رأسهم الدكتور عبد الرزاق السنهوري؛ ذلك لأنه ليس هناك أجدر من هؤلاء معرفة بعمق الفقه الإسلامي ومبادئه القانونية وقدرته بمناهجه التفسيرية على التجدد. وهؤلاء في غالبهم هم من خريجي كليات الحقوق التي لم تكن لها صلة عضوية بالأزهر الشريف، ولم يكن بها من الأزهريين إلا الأعلام الذين يدرسون الفقه الإسلامي، بحسبانه مادة واحدة في كل سنة، والغالبية من الأساتذة هم ممن درسوا الفقه الفرنسي بمصر وفرنسا، فلم يكن من هؤلاء من يسمى الآن بالتيار الإسلامي أو التيار السياسي الإسلامي.

وأنا أذكر أن من هؤلاء الأساتذة الذين درسنا على أيديهم الدكتور شفيق شحاتة، وهو فقيه قبطي مصري، كانت دراساته غاية في العمق، وكانت كتاباته في القانون المدني شديدة التأثر بالفقه الإسلامي، وبعد سنوات عرفنا أن رسالته للدكتوراه كانت عن نظرية الالتزامات في القانون المدني على المذهب الحنفي، وكان الأستاذ المشرف عليه هو فضيلة الشيخ أحمد إبراهيم.

فالشريعة الإسلامية فيها جانب ديني عند المسلم، وهي عند المسيحي فقه وأحكام ووجهات نظر. ومنذ الثلاثينيات من القرن العشرين اعترفت المجامع الفقهية الدولية بها باعتبارها من المدارس في الفقه العالمي.

(٤)

إن العرض السابق يظهر بجلاء أن المادة ٢ من دستور ١٩٧١ لم يضعها الرئيس السادات من عنده ليكسب شعبية زائفة، ولا كانت مجرد نص مصطنع ليدغدغ به عواطف الجهلة. والنص موجود من ١٩٢٣ بإجماع واضعيه، وباق أيضا باستقراء تاريخي كامل، وهو أثبت من غيره إطلاقا. وهو ليس نصا يقوم به حزب أو جماعة سياسية من أجل الانتشار ودغدغة العواطف، ودين الدولة الإسلام يقتضي بذاته الجزم بمصدرية الشريعة الإسلامية للتشريع، وإلا كان النص لغوا، وليس يصح في الأذهان أن يكون أثبت نص في الدستور هو ما يوصف بكونه لغوا، ولا يصح في الأذهان قط أن يقال: إن المجتمع المصري عرف الشريعة الإسلامية مصدرا للتشريع منذ اعتلاء السادات أريكة حكم مصر في ١٩٧١، وإنه عرف الشريعة بوصفها المصدر الرئيسي للتشريع منذ شهر مايو سنة ١٩٨١ بالتعديل الدستوري الذي أدخله السادات. والسؤال العجيب هو: هل صارت مصر إسلامية بقرار من الرئيس السادات ولم تكن كذلك قبله؟

أنا لا أجحد حقيقة أن الرئيس السادات إنما أراد بهذا النص أن يؤلف قلوب المصريين؛ ليتمكن من تعديل الدستور بما يتيح له الترشيح للرئاسة لأكثر من مدتين، ولكن هذا لا يعني أن مصدرية الشريعة الإسلامية كانت أمرا غير وارد ولا مهم، بل إن محاولته استغلال هذا الهدف الشعبي العام لتحقيق مصلحة ذاتية له في أمر آخر إنما هو إقرار بأهمية هذا الهدف العام، وإلا لما كان سانحا له أن يؤلف به القلوب.

ونحن نعرف في مناهج تحليل الأحداث التاريخية أن الحدث التاريخي أو الحديث العام الذي يشمل أو يؤثر في جماعة كبيرة يندر أن يكون له سبب وحيد، إنما هي مجموعة من الأسباب تتجمع لإحداثه بأثره البعيد، وفي وقت محدد بعينه، وفي مكان معين. هناك ما يمكن أن نسميه وعاء السببية لهذا الحدث، أو مجموعة الأسباب المحدثة له. ونقول أيضا: إن أمرا حدث عندما توافرت أسبابه وانتفت موانعه؛ لأن السبب عندما يتوافر يمكن أن يبطله مانع معاصر له أو لاحق عليه. وتتراوح الأسباب

بين الجوهري والثانوي، وبين العام والخاص، وكل ذلك يؤثر في تشكيل الحدث، وفي أنواع الآثار التي تترتب عليه.

فمثلا، اشتعال الحرب العالمية الثانية في سبتمبر ١٩٣٩، وهي الحرب التي استمرت على نطاق العالم لمدة ست سنوات، وحطمت مدنا ودولا، وقتلت عددا من البشر يتراوح بين ٣٢ و ٦٠ مليون شخص، حسب اختلاف التقديرات. هذه الحرب يمكن أن يقال: إن سببها هو احتلال هتلر زعيم ألمانيا النازية وقتها لميناء دانزج التابع لبولندا رغبة في التوسع والمجد الذاتي للزعيم الدكتاتور، ويمكن أن يقال: إن سببها أن هذا الميناء متنازع عليه تاريخيا بين ألمانيا وبولندا، ويمكن أن يقال: إن ألمانيا كانت تثأر لنفسها مما فرض عليها من هزيمة في الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨)، ويمكن أن يقال: إنه صراع عالمي بين الدول الاستعمارية الكبرى حول إعادة تقسيم العالم إلى مناطق نفوذ بينها حسب قوتها المتغيرة. وكل هذه الأسباب صحيحة، وإن تجمعها بين سبب خاص وسبب عام هو ما أدى إلى حدوث الحرب في وقت معين ومكان محدد، وشمولها للعالم واستمرارها سنوات.

ومثلا النحاس باشا رئيس الوزارة الوفدية بمصر ألغى معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا، وذلك في أكتوبر سنة ١٩٥١، وكان ذلك استجابة لمطلب شعبي وطني شامل، كما كان استجابة لتراث الوفد الوطني وقتها، كما كان من شأنه أن يقوي وزارة الوفد ضد مؤامرات القصر الملكي ويضعف المعارضة الشعبية ضدها.. وكل هذه الأسباب صحيحة، وإن تجمعها هو ما قام به الحدث من وزارة معينة في تاريخ محدد، وامتد أثره من بعد فيما لا وجه لتكراره الآن.

وبالمثل فإن نص المادة ٢ من دستور ١٩٧١ هو أولا سار على نهج سوابقه فيما يتعلق بأن دين الدولة الرسمي الإسلام، ونص على مصدرية الشريعة الإسلامية، وهو حكم لا يزيد عن كونه تطبيقا؛ لأن دين الدولة الإسلام، لأن الدين هو المرجعية أو المصدرية، والسادات أراد أن يؤلف قلوب المصريين لنفسه بأن يستجيب لمطلب لديهم له هذه الأهمية.

(٥)

نقطة أخيرة أختتم بها حديثي، فنحن عندما نفسر أي قانون ونستقرئ أحكامه لا ننظر إلى كل نص فيه على حدة، نحن نتفهم كل حكم بما يعنيه، ثم نضع أحكام القانون كلها جنبا إلى جنب؛ لأن كل نص إنما يحد من إطلاق غيره، ولأن المعنى المستفاد من أي نص إنما يتداخل في المعاني المستفادة من النصوص الأخرى، ولأن السياق هو الذي يضبط المعنى ويظهر وجه التفسير، واللفظ الواحد يتكشف معناه من موضعه في الجملة، والحكم الواحد تتكشف حدود معناه وضوابطه من موضعه من الأحكام الأخرى، وهذا ما يطلق عليه تعبير: النصوص يفسر بعضها بعضا.

وطبقًا لهذا المفاد فإن وجود نص المادة الثانية من الدستور بين نصوص هذا الدستور وبين الأحكام الأخرى المتعلقة بالمساواة بين المواطنين، وإن اختلفت أديانهم أو مذاهبهم، إنما يجعل حكم الدستور دائرا في تفسير كل نص بما يفضي به النص الآخر، ومن ثم يكون ملزما ـ من وجهة النظر الدستورية في تفسير مصدرية الشريعة الإسلامية للقوانين ـ أن يكون ما هو دستوري من هذه المصدرية ما يتجانس مع مبادئ الدستور الأخرى وأحكامه الأخرى، وذلك في نطاق ما تسعه مبادئ الشريعة الإسلامية من وجهات نظر.

إن الفقه الإسلامي يقر تعددا في الآراء وتنوعا في الحلول في إطار ما تسعه نصوص الأحكام، وفي هذا التعدد والتنوع يعرف الفقهاء أن صاحب الولاية يمكن أن يرجح رأيا من هذه الآراء على رأي آخر، فيصير هو الرأي الفقهي الملزم للجماعة. ونحن عندما نحيط الدولة رسميا بدين الإسلام، ونقرر مصدرية الشريعة في ذات الأحكام الدستورية التي تقر بالمواطنة والمساواة في الحقوق والواجبات العامة والخاصة، نحن بذلك نكون قد أقررنا ـ بما للدستور من تنظيم الولايات العامة ـ بأننا ملتزمون دستوريا بتبني الرأي الفقهي الذي تسعه أحكام الشرع الإسلامي، وهو ما يدعم ويؤكد مبدأ المساواة بين المواطنين وغيره من المبادئ الواردة بالدستور مما تسعه مبادئ الشريعة.

أما إذا أسقطنا هذا الحكم الوارد بالمادة ٢ من الدستور، فإن الدستور يفقد هذه الصلة الوثيقة بين المبادئ التي يحرص على تثبيتها لدى الجماعة السياسية وبين مبادئ الشريعة الإسلامية فيما تسعه من أحوال ومبادئ، ومن ثم لا يقوم هذا الترجيح الذي يملكه ولي الأمر في الجماعة بين ما تحتمله نصوص الأحكام الشرعية وأحكامها من تباين وتنوع واختلاف.

والإسلام، كما نعرف جميعا، أيا كانت درجة إيماننا به، هو قديم لم يأت به نص دستوري، وهو باق لا يلغيه تجاهل دستوري، ولذلك فإن التعامل معه خير للدولة بمؤسساتها وللجماعة بفصائلها من التجاهل له، والحمد لله.

الفصـل الخامس

حـدث وَحَّـد الأمــة(*)

مشروع النهضة المصرية ١٩١١

يكاد يكون الذكاء قيمة بذاتها، لولا أن ضرورات الجماعة توجب أن يكون مسخرًا لخيرها. والذكاء قوة، وسعى المرء لخير جماعته أمانة، والقرآن الكريم أوصانا عندما نستأجر أن نستأجر القوي الأمين.

أقول ذلك لأنه كثيرا ما صادفني وأنا أتصفح أوراق التاريخ المصري الحديث، وثائق أو عبارات أو أفعال، فيستوقفني الانبهار من الذكاء الآدمي الذي تدل عليه، والذي صدرت عنه. وقد لا أكون متفقا تماما مع ما تضمنته الوثيقة من وجهة نظر، ولكن تحفظي لا يقلل كثيرا من إعجابي بهذا الذكاء وسعة الحيلة، ولا ينفي لديَّ شعورا خفيا بالفخر الجماعي بأنني أنتمي إلى هؤلاء القوم، وبالثقة بأننا سنكون قادرين إن شاء الله على تجاوز ما نصادف من صعوبات حاضرة في زماننا هذا، الذي نحياه في مفتتح القرن الواحد والعشرين.

من هذه الوثائق مثلا، ما عرف في تاريخنا الحديث باسم «برنامج الحزب الوطني القديم». وكان ألفريد بلنت تلقاه من جملة من الزعماء وقتها، منهم محمد عبده، ومحمود سامي البارودي وأحمد عرابي.

وما يلفت النظر في هذا البرنامج هو الصيغة السياسية بالغة الدقة والتوازن التي

(*) نشرت في مجلة وجهات نظر - يونية ٢٠٠٠.

صيغ بها، والإدراك الدقيق متعدد الجوانب لمجمل القوى السياسية الخارجية والداخلية التي تحيط بما يمكن أن يسمى وقتها «المسألة المصرية»، والأهداف الواقعية المتوازنة التي رسمها البرنامج بمراعاة التوازنات القائمة.

وأول توازن وقتها يشير إليه البرنامج، هو الإقرار بصلة مصر بالدولة العثمانية من حيث إمامتها للمسلمين واستحقاق الخراج والمساعدة العسكرية، مع المحافظة على امتيازات مصر الوطنية ومقاومة أية محاولة لجعل مصر ولاية عثمانية. والتوازن الثاني وقتها يتعلق بتأييد سلطة الخديو على قانون العدل والشريعة، مع العزم على عدم العودة للاستبداد والإلحاح في تنفيذ حكم الشورى وإطلاق الحريات، مع الاستقامة وحسن السلوك. والتوازن الثالث وقتها هو الاعتراف بفضل فرنسا وإنجلترا، واستمرار المراقبة الأوروبية وقبول الديون الأجنبية، مع الاعتراف بأن هذه الديون لم تصرف لمصلحة مصر، وإنما صرفت في مصلحة حاكم ظالم، ومع الأمل في أن يستخلص المصريون ماليتهم من أيدي أرباب الديون شيئا فشيئا، وأن يخضع الأجانب للضرائب.

والتوازن الرابع يتعلق بالبعد عن القلاقل، مع عدم السكوت على الظلم، وهم يؤيدون مجلس شورى النواب وتحرير المطبوعات، مع تفويض الأهالي أمرهم لأمراء الجهادية (الجيش)؛ لأن رجال العسكرية هم القوة الوحيدة في البلاد، ومتى حصلت الأمة على حقوقها، فإن رجال العسكرية عازمون على ترك السياسة. والتوازن الخامس، أن الحزب سياسي وليس دينيا؛ لأن فيه من النصارى واليهود، ولكن أغلبيته مسلمون لأنهم تسعة أعشار المصريين، والحقوق في السياسة والشرائع متساوية، إلى آخر هذا النهج.

ونحن هنا أمام نص في الأدب السياسي، يمكن أن يكون مجال دراسة وتحليل، من حيث ما يعكس من نمط تفكير لا نجده إلا عند القادة ورجال الدول، المعتادين على اتخاذ القرارات والبحث في إمكانات إنفاذها وتوقع ردود فعلها وتقدير موازين القوى. والأمر هنا في النهاية ليس أمر صخب وتجييش عاطفي، ولكنه أمر وزن وحساب وتلفت في أوضاع البيئة المحيطة. وآية ذلك كله أن من لم تكن لديه دراية

بأوضاع هذه الفترة ويقرأ هذا البرنامج فقط، يمكنه أن يحيط بالخصائص العامة للمرحلة التاريخية، ولطبيعة الحركة السياسية للحزب، ولنوع القادة العاملين في إطار القوى المتصارعة.

ومن هذه الوثائق أيضا فيما يبدو لي، قرار الجمعية العمومية في ١٩١٠، بشأن رفض مد امتياز قناة السويس أربعين سنة تالية؛ لانتهاء المدة الأصلية للامتياز. وكان امتياز شركة قناة السويس مخولا للشركة باتفاق مع حكومة مصر لمدة تسع وتسعين سنة، تنتهي في ١٩٦٨، وأريد سنة ١٩١٠ منح مصر بعضا من ربح الشركة إذا وافقت على مد الامتياز أربعين سنة تالية تنتهي في ٢٠٠٨.

أثير هذا الموضوع في عهد وزارة بطرس غالي، وكان لهذا المشروع من شدة الوطء على الرأي العام المصري، ما جعله بؤرة الصراع السياسي منذ نشر محمد فريد الخبر في صحيفة اللواء في أواخر ١٩٠٩، واحتدم الصراع حول المشروع، إلى حد أن اغتيل رئيس الوزراء بطرس غالي في طيات هذا الصراع في ٢٠ فبراير ١٩١٠، وأرجع قاتله إبراهيم الورداني سبب الاغتيال إلى ثلاثة أمور: أسبقها أن بطرس غالي هو من وقع مع بريطانيا في ١٨٩٩ اتفاقية فصل السودان عن مصر. وثانيها: أنه هو من رأس محكمة دنشواي التي أعدمت ستة من المصريين بغير حق، وكان في الحالين وزيرا للخارجية. وآخرها، أنه وهو رئيس للوزراء أيد مشروع مد امتياز قناة السويس.

اضطرت الحكومة في عهد خلفه محمد سعيد، أن تعرض الموضوع على الجمعية العمومية، وهي جهاز استشاري شبه نيابي، تقوم مع مجلس شورى القوانين، وتضم أعضاء هذا المجلس (الاستشاري أيضا) والوزراء وستة وأربعين عضوا آخر، ولم تكن لها سلطة قطعية واحدة، إلا بالنسبة للنظر في تقرير الضرائب الجديدة، وفيما عدا ذلك، فإن استشارتها غير ملزمة. ولكن ضغوط الرأي العام بالنسبة لمشروع مد امتياز قناة السويس، ألجأ الحكومة بعد اغتيال بطرس غالي، إلى أن تقرر التزامها بما تتخذه الجمعية العمومية من قرار في شأن مد امتياز قناة السويس.

وشكلت الجمعية لجنة من بعض أعضائها لدراسة المشروع، فأعدت تقريرا

قدمته إلى الجمعية العمومية، وكان آية في الدقة والإحاطة وسعة الاطلاع والربط بين الجوانب القانونية والاقتصادية، وبين توقعات المستقبل عن دور قناة السويس في مواجهة طرق التجارة العالمية، وانتهى الأمر بناء على هذا التقرير إلى رفض الجمعية للمشروع في ٧ أبريل ١٩١٠.

* * *

أحكي ما سبق لأتوصل بالقارئ إلى الكتاب الذي أريد أن أعرضه عليه الآن، وهو ليس كتابا مؤلفا، ولكنه أعمال لمؤتمر لا يكاد المصريون يعرفون عنه اليوم إلا أقل القليل، ولكنه في ظني يشكل واحدًا من أهم الأحداث السياسية الاجتماعية التي حدثت في بداية القرن العشرين، وصاحبت آثارها مصر في العقود التالية على مدى النصف الأول من القرن العشرين بصفة خاصة.

عنوان الكتاب «مجموعة أعمال المؤتمر المصري الأول، المنعقد بهليوبوليس (من ضواحي القاهرة) من يوم السبت ٣٠ ربيع الثاني عام ١٣٢٩هـ (٢٩ أبريل ١٩١١م) إلى يوم الأربعاء ٤ جمادي الأولى سنة ١٣٢٩هـ (٤ مايو ١٩١١م)، المطبعة الأميرية بمصر». وفي وسط الصفحة الأولى «تنبيه، كل ما عزي إلى المؤتمر المصري ولم يرد بهذه المجموعة فلا يعتد به، اللجنة التنفيذية للمؤتمر». ومن هذا يظهر أن الكتاب وثيقة، لها حجيتها بالنسبة لما دار في المؤتمر من أعمال، وما سجل فيه من أقوال، وما اتخذ فيه من قرارات. وقد أسمي المؤتمر المصري الأول، أملا في أن تتلوه مؤتمرات من نوعه، ولكن أحداث التاريخ جرت على غير ما يتحقق به هذا الأمل بالصورة التي رسمها منظموه، ولا بالاسم الذي أطلقوه، فلم نعرف انعقادا لمؤتمر «ثان» بعده.

وأول معرفتي بأعمال هذا المؤتمر، كانت عندما كنت أدرس الموضوعات التي تضمنها بعد ذلك كتاب لي باسم «المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية». وكنت أتابع وقائع السنوات الأولى للقرن العشرين، إبان ذروة النفوذ البريطاني في مصر. وكانت فشت الفاشية وقتها بين المسلمين والأقباط، وتابعت الصحف وقتها، وبخاصة الصحافة القبطية التي كانت تتسم بالعنف والحدة البالغة لتهييج الأقباط

ضد مواطنيهم المسلمين، وسياسة المعتمد البريطاني «فرق تسد» تفعل الأفاعيل، وبخاصة بعد وفود إلدون جورست، الذي خلف كرومر معتمدا بريطانيا في مصر، وانعقد المؤتمر القبطي في الأيام من ٦ مارس إلى ٨ مارس ١٩١١.

أنا هنا لا أحكي قصة هذا المؤتمر، ولكنني أمهد به لحديثي عن المؤتمر الذي تلاه، وأحاول أن أجعل التمهيد مختصرا، وبالقدر الذي لا يخل بالسياق، لتوضيح دلالات المواقف.

وكانت فكرة عقد المؤتمر القبطي قد ظهرت وتحدد موعده في ٢٤ فبراير ١٩١٠، وذلك لحل المشكلات التي كانت قائمة بين رجال الكنيسة وبين جمهور أعيان الأقباط، وأرجئ عقد هذا المؤتمر لاغتيال بطرس غالي رئيس الوزراء قبل الانعقاد بثلاثة أيام، ثم تحول الهدف من عقده إلى موضوع مطالب الأقباط بعد حادث الاغتيال، رغم أن الحادث كان منبت الصلة بهذه المطالب، على ما سبق البيان.

❊ ❊ ❊

ولكن ما عرف بأنه «مطالب الأقباط» كانت بدأت إثارته في صحيفتي «مصر» و«الوطن»، من سنة ١٩٠٨ بعبارات بالغة الإثارة، ثم هدأت قليلا، ثم أعادها حادث الاغتيال عن طريق الصحيفتين إلى أوجها، وتحول هدف المؤتمر.

في صيف ١٩١١، أصدر «توفيق حبيب» الصحفي في صحيفة الوطن، كتابا جمع فيه أعمال المؤتمر، وشمل أسباب انعقاده، وظروفه وردود فعل الدعوة إليه وقراراته في الصحف كلها، صدر باسم «تذكار المؤتمر القبطي الأول»، وقدم له بمقدمة مسهبة «توفيق حنين»، وذكر فيها أن أحد واسعي الاطلاع العارفين بطبائع الأوروبيين، رأى أن سكوت الأقباط يكون دليلا عليهم في غير صالحهم أمام الأجانب، وأن الصحيفتين «مصر» و«الوطن» سارتا على خطة عدم السكوت، إثباتا لعدم الضعف. وأنه لما كتب عبد العزيز جاويش مقاله الحاد «الإسلام غريب في بلاده» في يونية ١٩٠٨، بدأ يتكون لدى الأقباط رأي عام مستقل، وتفتحت عيونهم «كأمة أو طائفة»، وسافر قرياقص ميخائيل إلى لندن، «لإثارة الرأي العام البريطاني فيما يختص بمطالب الأقباط وحالتهم السيئة».

وبالنسبة لمطالب الأقباط، ذكر توفيق حنين، أنه كان عرض بعضها في ١٨٩٧، على اللورد كرومر المعتمد البريطاني في مصر، وعرض بعضها في ١٩٠٨ على الخديو، ولكن أول بيان واف لها، هو ما نشرته صحيفة «مصر» في ثمانية مقالات متتابعة، نشرت في ٢٧ يناير ثم في ١، ٢، ٣، ٦، ١٤، ١٨، ٢٨ فبراير عام ١٩١١. وهي المطالب الآتية:

المطلب الأول: عن المساواة في الوظائف. المطلب الثاني: عن تمثيل الأقلية في الهيئات النيابية. والمطلب الثالث: عن ضريبة الخمسة في المائة. والمطلب الرابع: عن راحة يوم الأحد. والمطلب الخامس: عن محاكم الأحوال الشخصية القبطية. والمطلب السادس: عن التعليم الديني والأولي بين الأقباط. وقد اندمج المطلبان الخامس والسادس أمام المؤتمر في مطلب واحد، وصار عنوانه: «الإنفاق من الخزينة المصرية على جميع المرافق المصرية على السواء».

إن من الأقباط من كانوا ضد المؤتمر، والصحافة الوطنية كانت ضده أيضا، ولكنها عارضت منع الحكومة انعقاده حمايةً لحرية الاجتماع وتأكيدا لها. أما الحكومة فقد تلقت خبر المؤتمر بتوجس وحذر شديدين، ولكنها قصرت اعتراضها المعلن على الدعوة إلى انعقاد المؤتمر في أسيوط وزكت انعقاده بالقاهرة. وبذلت الحكومة مساعيها لدى البطريرك ليعلن عدم رضائه عن عقد المؤتمر، وأعد البطريرك بيانا بذلك، ذكر فيه أنه يفرحه اجتماع أبنائه على الخير ويدعو لهم بالتوفيق، إلا أنه يبدي القلق من دعوة جمع غفير وفي مدينة أسيوط، ويخشى من ثوران النفوس والتهييج، ويطلب ألا تكون مساعيهم عرضة للتقول، وأن يستعملوا الحكمة والتأني. وانتقدت الصحافة القبطية بيان البطريرك، وعارضه مطران أسيوط الذي ينعقد المؤتمر في مجال مطرانيته.

وانعقد المؤتمر، وحضره ١١٥٠ مشتركا، معهم توكيلات عن نحو ١٠٥٠٠ قبطي من جميع أنحاء مصر، وكان تعداد الأقباط وقتها نحو ٦٠٠ ألف قبطي، ومجموع السكان بمصر كلها ما بين ١٠,٢ مليون نسمة حسب إحصاء ١٩٠٧، وبين ١١,٦ مليون نسمة حسب إحصاء ١٩١٧. ونسبة عدد المسيحيين جميعا سواء الأقباط

الأرثوذكس أو غيرهم تبلغ من مجموع السكان ٦,٣٪ في إحصاء ١٩٠٧، ونسبتهم جميعا من مجموع السكان في إحصاء ١٩١٧ تبلغ ٨,٣٪، وترد الزيادة من شمول التعداد على الجنود الأجانب وأسرهم إبان الحرب العالمية الأولى التي جرى تعداد ١٩١٧ خلالها.

* * *

انعقد المؤتمر بمدينة أسيوط، ورأسه بشرى حنا، وكانت أول كلمة من مطران أسيوط: «قد شرعتم في عقد هذه الجمعية العمومية، غير أن عدم وقوف البعض على ما أنتم عليه من الحكمة والتعقل والرزانة والإخلاص لمواطنيكم جميعا، حملهم على أن يوجسوا خيفة من اجتماع حضراتكم، لكن اختباري الطويل مدة إقامتي خمس عشرة سنة بينكم، جعلني على ثقة تامة وأمان من حسن نواياكم..». ثم جرى التعبير عن الشعب المصري بعبارة «المجموع المصري»، ولخصت المطالب الخمسة المذكورة في البداية، ثم دار الحديث في جلسات المؤتمر، فتكلم أخنوخ فانوس عن إجازة يوم الأحد، ثم تكلم توفيق دوس عن مبدأ إسناد الوظائف بالكفاءة دون تمييز، إلا ما يتعلق بالوظائف التي تقتصر بطبيعتها على ذوي دين بعينه مثل وظائف القضاء الشرعي.

ثم تحدث مرقص حنا عن تمثيل الأقباط في المجالس النيابية، وعرض لنظام الانتخاب البلچيكي، وطريقة التمثيل فيه التي تكفل وجود الأقليات دون اختصاص لهم بمقاعد محددة، ثم تكلم حبيب دوس عن أن الضريبة التي تحصل عليها هيئات الحكم المحلي بنسبة ٥٪ من مجموع الضرائب، تصرف على مدارس عامة يدخلها المسيحيون، وعلى رواتب المدرسين الذين يدرسون لطلبة مسلمين وأقباط، وهذا لا اعتراض عليه، وإنما الاعتراض على النوع الثالث الذي يصرف عليه من الضريبة ذاتها، ويمول الكتاتيب، وهي تدرس علوم المسلمين، فلا يدخلها الأقباط. ثم تكلم مرقص فهمي عن إنفاق الخزانة العامة بحديث هادئ، وقال إن مبدأ المساواة مبدأ نظري، تبني عليه الوطنية العامة، وأن المساواة الفعلية لا يمكن إدراكها، مهما كان نظامها متقنا محكما، والمهم هو تقرير مبدأ أن الوظائف يجب أن تعطى بالأهلية

والاستعداد. وليس معنى المساواة حساب ما يصرف بنسبته، إنما الأهم من ذلك، أن تكون للأقباط محاكم للأحوال الشخصية ذات كفاءة، تماثل المحاكم التي تشرف عليها الدولة. وعلق على ذلك وهيب دوس، مؤيدا أن المحاكم الشرعية الإسلامية هي مورد إيراد لا مورد صرف، فرد عليه تادرس المنقبادي صاحب صحيفة «مصر»، أن في السنة الأخيرة دفعت الحكومة لميزانية المحاكم الشرعية ١٧ ألف جنيه.

* * *

وانتهى المؤتمر بانتخاب لجنة مستديمة من ٧٠ عضوا، وانتخبت اللجنة المستديمة، لجنة تنفيذية من ١٢ عضوا. ومما يذكر أن مرقص حنا كان بعد ذلك من أقطاب الوفد المصري وثورة ١٩١٩، وكان وزيرا في وزارات الوفد. وأن مرقص فهمي كان من نجوم المحاماة المصرية في العقود التالية من السنين، واشتهر بفقهه وفصاحته، وكذلك كان شأن وهيب دوس الذي عرف بعد ذلك بسنين بعلاقة المودة التي جمعته مع مؤسس جماعة الإخوان المسلمين.

إنما استطردت في ذكر وقائع هذا المؤتمر، لأظهر سياق الحديث من جهة، ولأبين للقارئ المتابع للأحداث، وجود شبه بين ما حدث في ذلك الوقت، وما يحدث الآن بين ظهرانينا، وأن من يطالع صحيفة «وطني» التي تصدر في هذه السنين الأخيرة، ونعايشها اليوم، ويقارن بين ما تكتبه في نهايات القرن العشرين مع ما كتبته «مصر» و«الوطن» في بدايات القرن ذاته، يلحظ أن النغمة واحدة، من حيث التهييج والإثارة، كما يلحظ أن العنصر الإثاري الأجنبي واحد، الأول كان بريطانيًا، والأخير صار أمريكيًا، ويلحظ توجه حركة الإثارة إلى الخارج في الحالين.

وإن من يكون اطلع على وقائع ١٩٠٨ ـ ١٩١١ في هذه المسألة، ويطالع وقائع ١٩٩٨ حتى الآن(*)، يرى هذا التشابه العجيب، سيما في الإثارة الصحفية، والدعوة للمؤتمر التي جاءت في صحيفتي «مصر» و«الوطن»، في بداية القرن، تماثلها «دعوة لقاء الحكماء» التي تروج لها صحيفة «وطني» منذ ١٩٩٨، في عدد من أعدادها، وتجمع التوقيعات وتنشر عشرات الأسماء في كل عدد منها في ذيل مقالة تجدد بها

(*) كتب الموضوع ونشر في سنة ٢٠٠٠.

الدعوة. وهي قد تبنت المطالب السابقة فيما عدا مطلب إجازة يوم الأحد، وأضافت إليه موضوع بناء الكنائس، والمشاركة في الإعلام، وتعديل مناهج التعليم، وإعداد مناهج دينية موحدة، حتى سفر قرياقص ميخائيل إلى لندن في ١٩١٠ يقابله سفر رئيس تحرير وطني إلى واشنطون في ١٩٩٨. وحتي الحديث القديم عن الغزو العربي الإسلامي لمصر، يقابله الحديث الجديد عن أن الأقباط مضطهدون منذ أربعة عشر قرنا. (تراجع أعداد «وطني» على سبيل المثال من أبريل ١٩٩٨ إلى فبراير ١٩٩٩).

أقول ذلك، وأنا أدرك حقيقة أدركتها في دراستي لموضوع «المسلمين والأقباط في إطار الجماعة الوطنية»، وهي أن مثيري الشقاق كانوا دائما موجودين وخططهم هي هي، وتوجهاتهم هي هي، وعدم مراعاتهم لضوابط الوجود الوطني، وحدود الصالح العام الذي عبر عنه البعض بعبارة «المجموع المصري» كل ذلك هو هو. ولكن هذا التوجه نجده في دوائر الإعلام، وبعض النخب من المثقفين أو الساسة أو رجال الأعمال، وهم يظنون كما ذكر أحد المصريين للمؤتمر القبطي سنة ١٩١١، أن معظم العامة «هم أتباعنا والمستخدمون عندنا». وهذا هو القسم الذي ظهر في بداية القرن ويظهر الآن في نهايته. أما القسم الآخر، فهو المندمج في الجماعة الوطنية الذي يراها حياته ومستقبله، وهم من ظهر من بعد ثورة ١٩١٩، يحاربون الإنجليز ويرفضون حماية الأجانب لهم ويتوحدون مع مواطنيهم.

ولكن كيف حدث ذلك، هذا ما يمكن أن نستفيد فيه من خبرة أسلافنا ومن ذكائهم وفهمهم.

* * *

جاء رد الفعل البصير في المؤتمر التالي الذي عقد في ٢٩ أبريل، واستمر حتى ٤ مايو سنة ١٩١١، أي بعد نهاية المؤتمر الأول باثنين وخمسين يوما، وعقد في القاهرة بضاحية مصر الجديدة، في قاعة للألعاب، هيئت لعقد المؤتمر. كان الداعون له والمنظمون جماعة من الساسة والمفكرين والدعاة من حزب الأمة والحزب الوطني، ورغم ما أثارته الصحافة من ردود فعل عنيفة وصاخبة ضد المؤتمر القبطي،

فقد أمسك هؤلاء بزمام الموقف، ليردوا الجماعة إلى صواب الاستيعاب وهدوء البصر والبصيرة. لم يسموا المؤتمر بالمؤتمر الإسلامي، إنما أسموه المصري، لأنه «بالمصرية» يمكن استيعاب الموقف، ولم يختاروا لرئاسته شخصا من بينهم، وممن يدخل في خصومات الحاضر، ولكنهم اختاروا له مصطفى رياض باشا، وهو من رؤساء الوزارات السابقين في ثمانينيات القرن السابق، ومعروف بالاعتدال الشديد الذي يزيل أي هواجس.

كان من الداعين للمؤتمر والمنظمين له، محمود سليمان، وعلى شعراوي، وإبراهيم الهلباوي، وفتح الله بركات، وأحمد لطفي السيد، وعبد الستار الباسل، وأحمد لطفي، وعبد الخالق مدكور، وأكثرهم يذكر القارئ بتشكيلات الوفد المصري عندما نشأ في ١٩١٩، وبعضهم ممن بقي في أقطاب الوفد على مدى العشرينيات وما بعدها مثل بركات والباسل، وقد عقدوا جلستين تحضيريتين بمنزل علي باشا شعراوي، وفيهما تحددت الأطر العامة للمؤتمر، وبدا من هذا الإطار مدى الفهم والذكاء الذي عولجت به الأمور، وتحددت به السياسات العامة.

فهو ـ أولا ـ مؤتمر مصري، لأن مناقشة موضوع الأقباط يثير سؤالا أوليا، وهو من نحن الذين نناقش، ومن هم الذين نناقش موضوعهم، وما علاقتنا بهم، وبأي مقياس أقيس ولأي معيار أحتكم؟ هل أواجههم بحسبي طرفا يواجه طرفا آخر، إن صنعنا ذلك، فقد صرنا فريقين، ونكون خطونا خطوات في طريق المفاصلة، وهذا ما حدث في الهند، تكون «المؤتمر» بوصفه تنظيما سياسيا وضم الهندوس في الأساس، وتكونت الرابطة الإسلامية وضمت المسلمين في الأساس، وتشكل بذلك جنينان في رحم الهند، ومع نمو كل من التنظيمين، كانت تنمو المفاصلة، فلما خرج الإنجليز انشقت الهند شعبين وحكومتين.

وعندما يتكلم المسلمون مع الأقباط في مصر، إنما يجب أن نبحث عن الجامع المشترك، أي عن وحدة الانتماء التي تضم الفريقين وهي المصرية، ونجعل المصرية هي الحكم وهي الإطار الحاكم، ونجعلها مناط الالتزام على المندرجين فيها في علاقاتهم مع بعضهم البعض، ووحدة الانتماء هي الجامع لهذين. وهي من

حيث كونها الجامع لهما، فهي مناط الالتزام في علاقاتهما المتبادلة، وهي تشكل صالحا مشتركا لهما، يتحاسبون وفقا له. أتصور أن هذا ما كان يجول بفكر هذه اللجنة التحضيرية، أو هو ما يعبر عن إرادتهم المشتركة بصرف النظر عن التوجه الفردي لكل منهم، وهم في هذا المجلس ذاته أثار بعضهم وجوب مناقشة الربا ومنعه، وأنه محرم في الشريعة الإسلامية وفي المسيحية. فلم يكونوا ينظرون إلى المصرية بوصفها بديلا عن الإسلام وعن الدين، إنما نظروا للأمر في إطار الجوامع المشتركة.

وهو ـ ثانيا ـ مؤتمر الهدف منه «البحث في جميع الوسائل المؤيدة لحسن الوفاق بين جميع العناصر المصرية وتحسين حال الأمة المصرية، ولا يجوز للمؤتمر الاشتغال بالمسائل السياسية».

وهنا نلحظ أنه بعد أن تحدد الإطار الحاكم للموضوع، وهو الجامع المصري الذي يضم المسلمين والأقباط في مصر، ويحدد الجماعة الوطنية التي يكون عليها المعول في المحاسبة بين المندرجين فيها، بعد ذلك استبعدت المسائل السياسية المتعلقة بالعلاقات بين القوى السياسية المختلفة ووضع السلطة السياسية. وكان في هذا الاستبعاد من الحذر ما فيه من البصر، لأنه يتعين عند تحديد موضوع الجماعة الوطنية أن يستبعد من إطار الجدل والحوار بشأنها ما يتعلق بالسياسات الجارية حول السلطة بين الحكومة والأحزاب وقوى الضغط السياسي. وفي مصر وقتها سلطة الإنجليز وسلطة الخديو ومطالب تتعلق بالدستور والحياة النيابية وغير ذلك، والواجب عدم الخلط بين أسس البنية الأساسية الخاصة بالجماعة الوطنية، وبين الأبنية المتغيرة والمتعلقة بالسياسات الجارية والمصالح الآنية، ولكي يسوغ إلزام الغير بذلك، يتعين إلزام النفس به.

وهو ـ ثالثا ـ مؤتمر لا يبحث فقط في «الوسائل المؤيدة لحسن الوفاق»، إنما يتعين أن يبحث في «تحسين حال الأمة المصرية»، وقصدوا بذلك، أن يناقش المؤتمر الشئون العامة الاقتصادية والاجتماعية، وكان هذا ما يمكن به إخراج المؤتمرين جميعا في المؤتمر الأول والمؤتمر الآخر، إخراجهم جميعا من حصر المناقشة في

العلاقات المتبادلة، ومن المخطئ ومن المصيب وغير ذلك، إلى ما يتعلق بالأهداف المصرية المشتركة، ومشكلات التنمية وعناصر النهوض. فمادامت المصرية هي الوعاء المشترك، فقد حسن أن تكون التنمية المصرية هي مجال الالتقاء والتعايش والعمل المشترك.

ولما انعقد المؤتمر في ٢٩ أبريل، افتتحه مصطفى رياض باشا، رئيس المؤتمر بكلمة موجزة جدا، فأشار إلى أن المدعوين هم صفوة أهل المكانة، تهمهم مصالح البلاد العليا ويغارون على رقيها، وأن حالة البلاد لا تسمح بتقسيم المصالح بين أبنائها تبعا لانقساماتهم الدينية، ثم ذكر أنه ستعرض مسائل أدبية واقتصادية للرقي بالتعليم وتنمية الثروة العمومية. وختم حديثه بأن طلب إلى الحاضرين ألا يراعوا فقط العدل والإنصاف، وإنما أن يتصفوا أيضا بالتسامح والتعاطف.

* * *

أول ما تُلي في المؤتمر كان التقرير الذي أعدته اللجنة التحضيرية، وقد تلاه أحمد لطفي السيد، وساعده في تلاوته أحمد عبد اللطيف وعبد العزيز فهمي، ويمكن ملاحظة لغة لطفي السيد وأسلوبه في إعداد التقرير. وهو يتكون من مقدمة وثلاثة أقسام، وتضمنت المقدمة أن المؤتمر انعقد لخدمة المصلحة العمومية، و«للنظر في التوفيق بين العناصر المؤلفة للوحدة المصرية التي كاد يتصدع بناؤها من جراء مؤتمر الأقباط». وهو هنا يستخدم عبارة العناصر المؤلفة للوحدة المصرية، وليس عبارة «المجموع المصري»، التي استخدمها مؤتمر أسيوط، ثم عاب على رجال مؤتمر أسيوط إعدادهم له خفية، فلم يفصل بين خبر انعقاده وانعقاده فعلا إلا أيام محدودة، ويقول إن رجال مؤتمر أسيوط يستقلون ما في أيدي الأقباط من السلطة ويستكثرون ما في أيدي المسلمين منها. وقال إن هذه الحركة الأخيرة ذات شكل مريب مفضٍ إلى الظن بأن الأقباط عوّلوا على أن يكونوا وحدهم أمة مستقلة «وتذرعوا بهذه المطالب حتى يصلوا بمعونة إنجلترا المسيحية إلى أن يكون لهم في مصر ـ وهم الأقلية الضعيفة ـ حق السيادة على الأكثرية الإسلامية العظمى».

وإنه إشفاقا على الوطن دُعي هذا المؤتمر الأخير ليزن مطالبهم بميزان العدل

وليبين النافع منها والضار والممكن وغير الممكن «من غير أن يحوجهم إلى السعي بإخوانهم وشكايتهم إلى غيرهم، فإن المصريين أولي بإنصاف المصريين»، ثم إن اللجنة التحضيرية تري بعد ذلك التطرق للمسائل الاجتماعية والاقتصادية دون المسائل السياسية.

وتكلم عن مفهوم الأكثرية والأقلية، فذكر أنه من الخطأ تقسيم الأمة المصرية «باعتبارها نظاما سياسيا» إلى عنصرين دينيين، لأن ذلك تقسيم للشيء إلى أقسام تخالفه في الجوهر، ولكن «لكل أمة دينا رسميا وذلك ضروري ومشخص من مشخصاتها، ودين كل أمة هو دين حكومتها أو دين الأكثرية فيها».

ثم ذكر أن الحقوق والمرافق في مصر هي على الشيوع بين جميع المصريين ثم عاب على سياسة الحكومة أن أفرزت للأقباط مراكز خاصة في مجلس الشورى، فظن البعض أنها للدفاع عن مصالحهم، أو صارت لهم صحف خاصة وأندية خاصة وسمتهم صحفهم أخيرا « الأمة القبطية»، وبدا من هؤلاء اعتماد على الاحتلال المسيحي، وأشار إلى علاقتهم إلى علاقات البعض بالمبشرين والأمريكان وبعض رجال الكنيسة الإنجليزية، وبعث البعوث إلى إنجلترا لبث شكواهم، وأنهم وضعوا المسلمين في جانب وأخذوا يساومون الإدارة الإنجليزية في مصر على الوظائف التي في أيدي المسلمين، وهم يظنون أن المسلمين يكفيهم في كل هذه المساومة ألا يرموا بالتعصب الديني أو أن يشهد لهم بأنهم حسنو السلوك مع إخوانهم الأقباط..».

* * *

وكان هذا هو مقدمة حديث أحمد لطفي السيد، ثم تعرض إلى مطالب مؤتمر أسيوط كلها، فذكر عن طلب إجازة يوم الأحد، أن الدافع إليه «هو انتهاز فرصة الاحتلال المسيحي لإبطال التقاليد الإسلامية والاستهانة بالأكثرية وتقسيم الشعائر القومية نصفين متساويين بين أقلية صغيرة بعض أفرادها على دين الإنجليز وبين الأكثرية الكبرى الإسلامية»، وذكر أن هذا الطلب غير ميسور ولا يخلو من الضرر فيجب إغفاله، ثم تحدث عن الوظائف العامة فذكر أن الحكام الإداريين لايكون لهم سلطان على محكوميهم إلا إذا ظن الناس فيهم عدم التعصب، والأقلية الدينية

لاتفتأ تعطي كل يوم مثلا على إفراطها في التضامن، ومع ذلك فمنهم المستشارون ووكلاء وزارات ووزراء ورؤساء وزارات، وذكر أن نسبة الأقباط من سكان مصر هي ٦,٤٣٪ ونسبة ثروتهم هي ١٠٪ من ثروة مصر، وهم في الوظائف إذا كانت نسبتهم في التعليم ٦٪ فإن نسبتهم في وزارة الداخلية ٥٩٪ بنسبة مرتبات تصل ٤٠,٢٨٪، ونسبتهم في وزارة الحقانية ١٥٪ بمرتبات نسبتها ١٤,٥٪، ونسبتهم في وظائف وزارة المالية ٤٦٪ غير الصيارف، فإن عددهم ١٨٧٧ صيرفيا منهم خمسون مسلما فقط، وأرفق بالتقرير بيانات شاملة وتفصيلية بعدد الأقباط في الوظائف ونسبتهم، وبالنسبة لما يصرف من الضريبة على الكتاتيب الأولية ومدارس معلمي الكتاتيب، فإن الجزء الأكبر من هذه الكتاتيب بناها مسلمون وأجروا عليها الأوقاف تعبدا لتعلم القراءة والقرآن وبعض الحساب، ومدارس معلمي الكتاتيب تعلم علوم الدين لهم بمثل ما تعلم الأديرة معلمي الأقباط بشأن المسيحية. واللجنة لاتؤيد تعليم المسيحية في الكتاتيب الإسلامية.

وذكر بيانات عن كل مديرية ونسبة ما يتقاضى من الأقباط بموجب ضريبة ٥٪ التي ينفق بعضها على الكتاتيب ومدارس معلميها، ففي القليوبية مثلا أكثر من ٤٣٣ ألف مواطن منهم ٨,٧ ألف قبطي، ومجموع الضريبة ١٣,٨ ألف جنيه يدفع منها الأقباط ٦٨٩ جنيها، ومقدار ما يصرف على الطلبة الأقباط من ميزانية مجلس المديرية ألف جنيه، وثمة ثلاثة كتاتيب قبطية ينفق عليها ٢١٠ جنيهات سنويا، وفي أسيوط ٧٩ كتابا منها ٩ كتاتيب للأقباط ينفق عليها جميعا مجلس المديرية، والمدارس الابتدائية ٢٠٪ من طلبتها أقباط.. وهكذا.

والمدارس الابتدائية التابعة لوزارة المعارف بها ٦٦٣٩ تلميذا مسلما، يقابلهم ١٣٤٨ تلميذا قبطيا بنسبة ١٧٪، والمدارس الثانوية التابعة للوزارة بها ١٦٢٨ تلميذا منهم ٥٤١ تلميذا قبطيا بنسبة ٢٤,٦٪.. وهكذا.

ثم ذكر أن «العدل أحق أن يتبع.. ولقد يكون التسامح من أنفع وسائط التوفيق بشرط أن يعترف بأنه تسامح، وأن لا يشعر بأنه غفلة أو استكانة لأنه في هذه الحالة يكون عظيم الضرر..».

ثم تكلم بذات الطريقة عن التمثيل بالانتخابات، وعلى الخزينة العمومية، وذكر أن المحاكم الشرعية توفر للخزينة في السنوات الخمس الأخيرة ٤١٧١ جنيها سنويا، وأن الآثار الإسلامية يصرف عليها من أوقاف المسلمين، بينما الآثار المسيحية يصرف عليها من أوقاف المسيحيين بنسبة الثلث فقط، وتتكفل الميزانية العامة بالثلثين.

هذا في ظني أحسن ما تبدت فيه «مصرية» أحمد لطفي السيد، أي الطابع الجمعي لهذه المصرية، إن المصرية كانت ذات وظيفتين، وظيفة انسلاخية من الجامعة السياسية الأشمل، إسلامية أو عربية، ووظيفة جمعية بين المسلمين والأقباط في مصر، وفي هذا الموقف تبدت الوظيفة الجمعية الأخيرة وحفرت معيار تحاكم بين العناصر المكونة لها.

وقد ختم هذا الحديث بأن الأمة يجب أن تبني علاقة أفرادها على التسامح وعلى التضامن مع المعاملة بالمحبة والرحمة، وأن مصر ليست قليلة الواجبات الوطنية حتى تنشغل بما لافائدة فيه من التنازع على المراكز والتخاصم على شيء من الحقوق التافهة، ودعا إلى انضمام الأقباط إلى أي مؤتمر مثيل لهذا المؤتمر ينعقد مستقبلا، ثم انتقل إلى الحالة الاجتماعية ودعا للحديث عن التعليم، وانتقل إلى الحالة الاقتصادية ودعا المؤتمر إلى الحديث بشأنها.

انتهت الجلسة الأولى بهذا التقرير، ثم جاءت الجلسة الثانية وبعض الجلسة الثالثة بالحديث في الموضوع ذاته، وتعرض المتحدثون لطلبات مؤتمر أسيوط وردوا عليها، وكان في ردودهم بعض من حدة، يبدو لي أنها تولدت عن حدة الصحافة القبطية واستفزازها الشديد.

تحدث بعد ذلك محمود أبوالنصر عن عطلة يوم الأحد بما لايزيد عما سبق وأشار إلى دين الدولة الرسمي وأنه غير قابل للتعدد، ثم تكلم محمد حافظ رمضان الذي صار رئيسا للحزب الوطني بعد ذلك، فذكر أن الأقباط استقووا على ضعفهم بالمسيحية الغربية رغم أنهم أقرب إلينا منهم إليها، وأن التمادي في التسامح ضار ولكن العلاج هو ترقية التعليم وعدم التفريق في الحقوق، ثم تحدث صالح حمدي حماد فهاجم الصحافة القبطية وطعنها على المسلمين، ثم إبراهيم غزالي وضريبة ٥٪. ثم

تحدث أحمد عبداللطيف عن المجالس النيابية وذكر أن أسباب الحركة الأخيرة هي التهاون وتسامح الحكومة وإغراء جماعة المبشرين البروتستانت وتوهم أن الإنجليز ينصرونهم على المسلمين وأن القائمين على الحركة لم يفكروا في الفلاح القبطي ولا في الموظف القبطي، وذكر أن خير الأقباط في اندماجهم في المسلمين ليشكلوا أمة واحدة، وأنه إذا اشتدت عصبية الأقباط قل عدد نوابهم في المجالس النيابية وكلما اندمجوا في المسلمين زاد عددهم ونسبتهم، ثم تحدث الشيخ عبدالعزيز جاويش فتكلم عن أوقاف المسلمين والمحاكم الشرعية، ثم إبراهيم الهلباوي وكل ذلك بما يؤكد كلمة اللجنة التحضيرية.

* * *

استغرق كل هذا الحديث أقل من سبعين صفحة من القطع الكبير، وذلك من جملة أعمال المؤتمر التي نشرت في ٢٠٤ من الصفحات، واستمر الحديث بعد ذلك على مدى باقي الجلسة الثالثة والجلسات الرابعة والخامسة والسادسة لعرض أوراق وأبحاث تتعلق بمخططات النهضة المصرية في المجالات المختلفة الاجتماعية والاقتصادية.

لاأكون مغاليا إذا قلت أن من يقرأ هذا القسم من أعمال المؤتمر، وهو القسم الذي يصل إلى الثلثين أو أكثر من أعمال المؤتمر، من يطالعه إنما يجد فيه مشروع النهضة أو مشروع التنمية الاجتماعية الاقتصادية الذي سارت مصر على دربه طوال النصف الأول من القرن العشرين، وإذا كانت ثورة ١٩١٩ حدثت بعد ثماني سنوات من عقد هذا المؤتمر وكان شعارها شبه الوحيد سياسيا بحتا يتعلق في الأساس بجلاء الاحتلال الإنجليزي من مصر والاعتراف باستقلالها وبإعداد دستور لنظام حكمها، وإذا كان تنظيم «الوفد المصري» الذي ظهر من خلال الثورة وحمل شعاريها الأثيرين حتى نهايات النصف الأول من القرن العشرين وحصر هدفيه المعلنين على هذين الشعارين «الاستقلال والدستور» أي الاستقلال والديمقراطية، دون أن يضع برنامجا للنهوض الاقتصادي والاجتماعي يصوغه ويروج له.

إذا كان ذلك كذلك فإن حقيقة الأمر حسبما يبدو لي، أن أعمال هذا المؤتمر

المصري الأول الذي لم يكن له انعقاد ثان، هي ما تضمن البرنامج الاجتماعي الاقتصادي لثورة ١٩١٩، ولتنظيم الوفد. وهي ما صاغ المشروع الذي جرى تطبيقه وتنفيذه في تلك المجالات طوال الخمسين سنة والتي انعقد المؤتمر في أوائلها. وإن تنفيذ هذا المشروع جرى على أيدي الحكومات المختلفة والوزارات التي تناوبت الحكم وعلى أيدي مؤسسي ومنشئي الأنشطة الأهلية وبصرف النظر عن أحزابهم وصراعاتهم السياسية. لاشك أن تنفيذ هذه الأهداف كان أسرع في عهد حكومات الوفد وأن العوائق في مرحلة التنفيذ كان بعضها يزول أو تضعف وطأته من جراء سياسات الوفد، ولكن التنفيذ كان يجري صاعدا ولايتراوح إلا بين الإسراع والإبطاء. وهذا الجانب هو ما أردت أن ألفت النظر إليه فنحن لانجد وثيقة أكثر تعبيرا عن طموحات المصريين في مجالات التنمية خلال النصف الأول للقرن العشرين أوضح ولا أشمل من هذه الوثيقة، ولانجد مجال التقاء بينهم خلال هذه الفترة إلا في العناصر التي تضمنتها.. وأن من يتساءل أين البرنامج الاجتماعي الاقتصادي لثورة ولتنظيم ولحركة سياسية تحريرية، فالجواب: هذه هي مكتوبة مسجلة موثقة من بدايات القرن.

أول ما عرض على المؤتمر خارج موضوع الأقباط، كان تقريرا أعدته وألقته الأديبة المعروفة «باحثة البادية» السيدة ملك حفني ناصف عن موضوع «وسائل ترقية المرأة المسلمة المصرية» أوردت فيه عشرة اقتراحات، وهي تشجيع النساء على حضور صلوات الجماعة وسماع الوعظ في المدن والقري باعتباره نوعا من التثقيف، وتخصيص باب للنساء في كل مسجد، وجعل التعليم الأولى إجباريا للمرأة وتكثير المجانية في مدارس البنات وتعليم الدين الإسلامي وتعيين سيدة مسلمة تراقب أحوال التلميذات لأن المعلمات الأجنبيات لايعرفن عادات البلاد، وتوسيع مدرسة الممرضات وإيجاد مدرسة طب للنساء، وتكثير المستشفيات والصيدليات، ومراقبة الشرطة لسلوك الآداب العامة في الطرقات لمنع معاكسة السيدات، والسعي لتقليل تعدد الزوجات لغير داع ماس، فلايتزوج الرجل على امرأته إلا بإذن المحكمة الشرعية، وتعليم المرأة مايلزمها من صناعات ومنع مشي النساء في الجنازات.

وعن التعليم تحدث محمد أبوشادي، فعرض لوجوب السعي لدى الحكومة لتخصيص أكثر ما يمكن تخصيصه من مال للتعليم، والأمر الثاني تأليف إدارة معارف أهلية حرة لجمع المال من الأمة وتكميل النقص في التعليم الرسمي وإعداد برامج للتعليم غير الرسمي توافق الاشتغال بالأعمال الحرة، وتكلم عن لزوم التعليم لإقامة دولة صناعية، ثم ركز حديثه على «إنشاء الإدارة الأهلية الحرة للتعليم»، والأمر يقتضي جمع مائة ألف جنيه بالاكتتاب وتلقي الهبات وجمع التبرعات وجمع برامج التعليم من البلاد الأجنبية واختيار أسهلها وأقلها نفقة، ثم عرض لعدم كفاية المدارس ووجود مدرسة واحدة لكل من الطب والهندسة والطب البيطري وشبه مدرسة للصيدلة والصنائع.

وركز على النشاط الأهلي في إتمام النقص إذا لم يسده النشاط الحكومي. ويظهر من حديث أبي شادي إلى أي مدى كانت إمكانات النشاط «الأهلي» مما يمكن الدعوة إليه والتعويل عليه في مجال نشاط أساسي مثل نشاط التعليم، لم تكن الدولة قد آلت إلى قوتها الاحتكارية التي نشاهدها في الأجيال المتأخرة من القرن العشرين، ولا كانت الأمة بمبادراتها الخاصة قد صارت إلى الوهن وفقدان المبادأة بمثل ما اعتاد الناس في نهايات القرن العشرين، لذلك كان غالب حديث أبي شادي يتجه إلى الجماعة، وليس إلى الدولة.

* * *

أما الحديث الثاني عن التعليم فكان حديثا بالغ الطول والتفصيل بدراسة أعدها الشيخ علي يوسف صاحب صحيفة المؤيد وقتها، وكان أبرز صحفيي عصره، وموضوعه كان عن التعليم العام وحظ المسلمين والأقباط منه، ولطول التقرير تلا الشيخ جزءا منه ثم ساعده في التلاوة عبدالعزيز فهمي ثم محمود أبو النصر، وكان يرد فيه من وقائع التاريخ على ما ادعته بعض صحف القبط من أفضليتهم على المسلمين، وأتي ببيانات وإحصاءات تخالف هذا الادعاء، ومنها ما يتعلق بالبعثات الحديثة وطلبة المدارس الحديثة، وتعلم الأقباط في مدارس أوقاف المسلمين، وأن الدين الإسلامي هو الدين الرسمي للدولة، وهو دين الأغلبية التي تصل إلى ٩٢٪ وفصل

في جداول لإعداد البعوث وخريجي المدارس العليا عبر السنوات، وكذلك تلاميذ المدارس.

وتحدث محمد يوسف عن وجوب ترك بدع المآتم والمقابر ومايتفق فيها وما ينفق عليها من مال لا لزوم له قدره بنحو مليون جنيه واقترح إبطال ذلك كله، وتحدث عبدالستار الباسل عن وجوه إصلاح القضاء المصري وأن ثقة الناس به هي أقل مما ينبغي، وفي هذا الظن ظلم للقضاء وإجحاف بحقه، ولكن الناس معذورون عندما يرون أحكام القضاة تخالف في كثير منها الواقع المشهود، وأرجع ذلك إلى أن القضاة يعينون من أعضاء النيابة العامة، وأعضاء النيابة العامة لايشتغلون بالمسائل المدنية التي يشتغل بها القضاة ولا يعرفون عادات التعامل المدني وأعراف الناس، والسبب الثاني كثرة القضايا مما يرهق القضاة، واقترح المقرر أن يعين القضاة من المحامين حسني السمعة ممن قضوا في المحاماة عشر سنوات على الأقل، وألا يكون القاضي قابلا للعزل ولايرقي استثناء وأن تصرف إيرادات المحاكم على قضاتها، ويلاحظ أن تعيين القضاة من المحامين حسني السمعة جرى بعد ذلك في العشرينيات والثلاثينيات، وأن عدم القابلية للعزل صدرت بقانون استقلال القضاء في عهد وزارة الوفد سنة ١٩٤٣.

ثم قدم الشيخ عبدالعزيز جاويش تقريرا عن «وجوب مراعاة أحوال الزمان والمكان في تطبيق أحكام الشريعة الغراء». وأشار إلى وجوب الاجتهاد بما يلائم ظرفي الزمان والمكان ويفيد درك المصالح في إطار ما لايخالف ما أمر الله به ورسوله، ووجوب تطهير الشرع من بعض الأحكام الاستنباطية التي قررها نفر من أهل العلم دون رعاية المصلحة العامة، وأشار إلى نهي رسول الله صلي الله عليه وسلم عن قطع اليد في حالة الحرب استثناء وعدم إنفاذ عمر حد القطع عام المجاعة وغير ذلك من سوابق التشريع الإسلامي، ثم عرض أمثلة للاجتهادات المطلوبة في زمانه، ومنها أن عدة المطلقة يؤخذ في تحديدها بقولها، والواجب عند الريبة الإحالة إلى طبيبة مختصة، ومنها وجوب التيسير في التطليق بسبب إعسار الزوج، ومنها الطلاق ثلاثا ووجوب ووقوعه طلقة واحدة.

ثم تكلم أحمد لطفي عن طرق الوفاق بين جميع عناصر الأمة وطبقاتها، وقصد بذلك أن الوفاق المطلوب لايجوز أن يقتصر على المسلمين والأقباط فقط، إنما يتعين أن يشمل الأجانب المقيمين بمصر وخصصوا عملهم وثروتهم لها وأسسوا بيوتهم فيها واتخذوها موطنا ثانيا لهم، فلم يعد ينقصهم لاستيفاء المصرية إلا التنازل عن جنسيتهم الأصلية، كما تكلم عن الوفاق بين طبقات الأمة.

وقدم علي الشمسي تقريرا عن «التعلمي العملي: وفروع العلوم النافعة للصناعة والتجارة». فلاحظ نجاح انتشار الحركة العلمية، بحيث إن الآباء بعد أن كانوا يجبرون على تعليم أبنائهم في الماضي، صاروا يطالبون الحكومة بنشر المزيد من المدارس، وصار الأغنياء ينشئون المدارس في الأقاليم، وأنشأوا في القاهرة الجامعة المصرية. ثم تكلم عن تخلف الحرف والزراعة، ومن ذلك إهمال زراعة الفواكه والزهور وإهمال تربية المواشي والخيول والأغنام والدواجن. واقترح ادخال مواد زراعية وحرفية في الكتاتيب، فنعلم الصبية فائدة السماد الكيماوي، واستخدام الآلات، وإنشاء مدارس ابتدائية وقانونية ندرس بها مبادئ التجارة وأعمال المصارف. وكذلك أن يضاف إلى المدارس العليا الموجودة وهي الحقوق والطب والهندسة، يضاف إليها مدارس عليا جديدة تدرس الكيمياء والصيدلة والكهرباء والاقتصاد والتجارة والمناجم. واقترح أن يدرس في الكتاتيب أيضا ما يحبب التضامن إلى التلاميذ. وتكلم عن تجارب الدول الأخرى ومنها اليابان.

وكان هذا ما قيل متعلقا بما أسمي الجوانب الاجتماعية.

* * *

أما عن الجوانب الاقتصادية، فقد قدم إبراهيم رمزي تقريرا عن الصناعة في مصر، فذكر أن هذا المؤتمر لم يسبق له مثيل في بلادنا، وأن الصناعة هي خيرموضوع أخرج للناس في هذا العصر، وقال إنه من الغريب أن تأتينا العلوم والصناعات محمولة من أوروبا وفينا من حملة الشهادات العليا ألوف ومن حملة الشهادات المتوسطة مئات الألوف، ومنا الأغنياء، والذين يتراوح دخلهم السنوي ما بين العشرة آلاف والأربعين ألفا من الجنيهات، ولدينا من الصحف والأحزاب والجمعيات ما يكفي،

ولكننا لا نهتم بالماديات، والزراعة لم تبلغ الأوج فيها، والصناعة نحتاجها صناعة وطنية، وفكرة تأسيس بنك أهلي بأموال مصرية هي من الضروريات، وإذا جمعنا نصف مليون جنيه أمكن تأسيس عشرين أو ثلاثين صناعة، وإذا لم يكن لدينا فحم ولامعادن فإن الآلة البخارية التي تبلغ قيمتها ألف جنيه لاتحتاج من الحديد إلا إلى مائتي جنيه ومن الفحم مائة، والباقي عمالة ومهارة، والشركات هي وسيلة تنظيم هذا الأمر، وتضامن العمال مع أرباب العمل هو الوسيلة مثل«شركة التمدن الصناعي» التي أنشئت وصارت ملكا للمساهمين والعمال، وتكلم عن هذه التجربة وهي شركة تشتغل بصنع حروف الطباعة والأدوات المطبعية.

وقدم جبرائيل كحيل اقتراحين، الأول: لتكليف الحكومة بتعديل المعاهدات التجارية مع الدول الأجنبية بشأن تعريفة الرسوم الجمركية، وذكر أن تعداد سكان مصر زاد من نحو ٦,٨ مليون نسمة سنة ١٨٨٢ إلى نحو ٩,١ مليون نسمة سنة ١٨٩٧ إلى نحو ١١,٢ مليون نسمة سنة ١٩٠٧، وأن سكان القاهرة زادوا من ٥٧٠ ألف نسمة سنة ١٨٩٧ إلى نحو ٦٥٤ ألف نسمة سنة ١٩٠٧. وسكان الإسكندرية زادوا من ٣٠٠ ألف نسمة سنة ١٨٩٧ إلى ٣٣٢ ألف نسمة سنة ١٩٠٧، ولم تزد وسائل العمل وطرق الكسب بما يغطي هذه الزيادة فصار في مصر نحو ٢,٦ مليون عاطل ومجهول الصنعة من الذكور فقط في ١٩٠٧. ولاحل لذلك إلا في الصناعة، والصناعة الأجنبية هي الرائجة لا لعجز المصريين عن الصناعة ولكن لأن الأجنبية أرخص وأجود، والصناعة نوعان تحويلي من الخامة إلى نصف المصنوع، والثاني تصنيع ما يستعمل ويستهلك كالنسيج والملابس، وإذا لم نستطع تصنيع النوع الأول فيمكننا تصنيع النوع الثاني، وكل الممالك تحمي صناعتها الوطنية بتخفيض الرسوم الجمركية على المستورد من المواد الأولية وزيادتها على المواد المصنوعة، ولكن الرسوم في مصر هي بنسبة ٨٪ أو ٩٪ بغير تمييز. ثم عرض للمعاهدات التي يتعين تعديلها، أما الاقتراح الثاني فهو تعديل تعريفة نقل البضائع بالسكك الحديدية بما يرفع الغبن عن الشحنات الصغيرة حتى نستطيع منافسة أصحاب الشركات الكبيرة.

وقدم عبدالخالق مدكور تقريرا عن ترقية التجارة والصناعة في مصر، أهاب فيه بذوي اليسار من المصريين الذين يودعون أموالهم الطائلة في المصارف الأجنبية

حتى امتلأت بغير فائدة للمودعين ولا لوطنهم ولا لمواطنيهم، أهاب بهم أن يساهموا بهذه الأموال في تأسيس شركات تجارية، إن ذلك تزيد به فرص العمل وتتسع حركة التبادل والتعامل، وتحدث عن ترويج الصناعات المحلية والاستعاضة عن الصناعات اليدوية بالصناعات التي تعتمد على الآلات البخارية، وأهاب بالجميع تعضيد مواطنيهم من التجار والصناع، وتشجيع التجارة الوطنية والصناعات البلدية.

* * *

ثم قدم يوسف نحاس تقريرا عن «حالة مصر الاقتصادية والمالية» ترجم إلى العربية وألقاه على المؤتمر عبدالعزيز فهمي، فذكر أن الحالة الاقتصادية لمصر صورتها سوداء، وأنه لاقوام لأمة إلا بوفر ثروتها، وأن الفتح الاقتصادي صار يحل شيئا فشيئا محل فتح الأراضي، والحرب الاقتصادية حلت محل حرب السلاح، وقذائف المدافع استعيض عنها بقذائف التعريفات الجمركية، والمقاطعة الاقتصادية صارت أنكي أثرا وأشد وقعا من جلل المدافع. ثم ذكر أننا نستجلب الأموال الأجنبية لا لنستعملها في مشاريع جليلة ولكن لنبعثرها هباء، وأن أبوابنا لا رتاج عليها بل هي مفتحة. وعرض لخطرين أولهما سوء استخدام القروض، والاقتراض على المحصول الزراعي غيرمأمون بسبب ما قد يلحق المحصول من أخطار وسعر الفائدة حتى في صورته المعتادة يبلغ بالمصروفات نحو ٧٪ ويزيد بذلك على قيمة الإيجار التي لا تجاوز وفقا للدراسات المعدة ٥,٦٪ من قيمة الأراضي الزراعية (واستند في ذلك إلى كتاب الفريد عيد عن ثروة مصر العقارية وديونها المضمونة بالرهون). وإذا قيل إن القرض لايزيد على ٦٠٪ من قيمة الأرض، فالجواب أن المقترض لايدفع الفائدة فقط ولكنه يدفع قسطا من أصل الدين مما يستهلك قيمة الأرض كلها فائدة وقسطا.

والخطر الثاني، أنه إذا كانت الأموال الأجنبية أدت خدمات جليلة لمصر، ولكننا ابتلينا بمحنة القروض منذ أيام الخديو إسماعيل ونتلقفها من كل فج وأصبحنا بعملنا هذا تابعين لأوروبا التي وضعت أموالها عندنا بفوائد مرضية لها جدا، والاحتلال وضع يده على مالية البلاد لأنه صار مسئولا عن حالة مصر المالية أمام الدائنين الأوروبيين وإيطاليا كانت مدينة فاشترت ديونها شيئا فشيئا. ودعا إلى أن يشتري المصريون ديون

حكومتهم التي عليها للمقرضين الأجانب، وذكر أن الأغنياء المصريين يودعون أموالهم بالبنوك على سبيل الأمانة الحرة وتستثمرها البنوك لحسابها لا لحسابهم. وأن البنك الأهلي لدينا هو بنك إنجليزي وليس لدينا أي بنك وطني للإقراض، والبنك العقاري يرهن أراضينا دون رقابة عليه من الحكومة كما هو شأنه في فرنسا، والاستيراد من الخارج هو سبب فقرنا، والديون المرهونة بعقارات زادت من ١٢ مليون جنيه سنة ١٨٨١ إلى ٢٠ مليون جنيه سنة ١٨٩١، وهي الآن (في سنة ١٩١١) تصل إلى ٥٠ مليون جنيه. وثروة مصر العقارية مقدرة بنحو ٣٠٠ مليون جنيه، والرهن العقاري الذي بلغ سدس هذه الثروة لم يمض عليه عندنا أكثر من ثلاثين سنة ولم يفعل أفاعيله إلا من عشر سنوات. وفائدة هذا الدين تبلغ ٤ ملايين جنيه تعبر البحر كل سنة إلى الخارج ومعها ٣,٥ مليون جنيه من ديون الحكومة. وانتهي من ذلك كله إلى أنه من الضروري إنشاء مصرف وطني يكون رأس ماله مصريا صرفا وإدارته العليا مصرية بحتة، وأن القعود عن إنشاء هذا المصرف هو عار عظيم تسود منه الوجوه، ويلزم توصية الفلاحين ألا يلتجئوا للبنوك إلا عند الضرورة، وأن يقاطعوا المرابين مقاطعة كلية وأن ينشئوا النقابات الزراعية لتعين الفلاحين (يقصد التعاونيات)، وإنشاء البنك الوطني المصري وتشكيل لجنة لتأسيسه فورا.

ثم تكلم بعده على الفور عمر لطفي رائد الجمعيات التعاونية في مصر، عن موضوع «التعاون المالي والنقابات الزراعية»، ذكر أن مصادر الثروة هي التجارة والصناعة والفلاحة، والتجارة في مصر ليست في أيدي أبنائها ولا صناعة فيها، وبقيت الزراعة وحدها مصدرا للرزق، ويتعين النهوض بهذه المصادر جميعها بتأسيس المصانع وتشجيعها، والسيطرة على التجارة وترقية الفلاحة. ولا تحسين لحالة كبار المزارعين إلا بإنشاء مصرف أو مصارف تقرضهم بفائدة لا تزيد على ٤,٥٪، ولا تحسين لحالة صغار المزارعين إلا بإنشاء النقابات الزراعية وشركات التعاون المالي أو بنوك التعاون، ثم عرض لتجربة إنشاء أول نقابة مصرية زراعية في قرية شبرا النملة، وذكر أن الأموال الأجنبية كانت تهطل على مصر قبل الأزمة الاقتصادية التي حدثت في ١٩٠٧، ولو كانت استعملت هذه الأموال لتنمية مصادر الثروة لكانت مصر بعدها في بحبوحة، وأن فائدة النقابات الزراعية الآن هي مساعدة الفلاح على تحسين المحصول وتخليصه من

أسر المرابين واستخدام الطرق الفنية في الزراعة ومحاربة دودة القطن، ثم شرح دور النقابات الزراعية في فرنسا وإيطاليا، وأن نقابة شبرا النملة في مصر قامت بمساعدة الفلاحين في الحصول على البذرة والسماد والآلات والمواشي وتأجير آلات الري وتسهيل بيع المحصول وتشييد المخازن والشون والإقراض وتنمية معارف الفلاح. وذكر أن الأمم الرشيدة تنهض بنفسها وليس بدافع الحكومة وتكلم عن شركات التعاون المنزلي، واقترح تشكيل لجنة مستديمة للبحث في الأمور الاقتصادية وعلى الأخص مسألة التعاون، ورجاء الحكومة أن تعجل في إصدارمشروع قانون التعاون الذي قدم لها من الجمعية الزراعية.



وعرض محمود أبو النصر ما أسماه «شركات مستودعات التأمين»، وقال إن هذا ثالث المشروعات العظمى المطلوبة بعد مشروع التعليم ومشروع البنك الوطني يرد مشروع شركات التأمين، وعرض لمشاكل مصر الاقتصادية وسيطرة البنوك الأجنبية حتى صار الملاك في أملاكهم أجراء لتلك البنوك على هذه الأملاك، وإن سبب مشاكلنا الاقتصادية هو الجهل بالتجارة والصناعة وانحطاط المحاصيل الزراعية، والفوائد الباهظة على القروض، وأن الربا الفاحش هو الحشرة السامة، وربا المصارف ظاهره الاعتدال وباطنه الفحش فهي تصل إلى نحو١٢٪ وتزيد على متوسط الربح الذي يصيبه العامل من الزراعة والذي لايزيد على ٦٪، أما مراباة الأفراد فهي تصل إلى ٢٠٪، وإن علة انتشار المراباة هو عدم الثقة المالية لأن في التسليف على المحاصيل وجه مخاطرة ولاترد الثقة إلا في كبار التجار، ثم عرض لموضوع التأمين بحسبانه ضمانة وموردًا للثقة، مما يؤدي إلى تقليل سعر الفائدة.

وعرض لموضوع الربا الفاحش كل من هاشم محمد مهنا ومحمد علي علوبة، فاقترح هاشم مهنا سن قانون يضرب على أيدي المرابين مع ضرورة إنشاء مصرف وطني يقوم بأموال المصريين، وذكر أن الربا الفاحش لم يزل أقوى عوامل ضياع أموال المصريين سيما مع وجود الأزمة الشديدة لسنة ١٩٠٧، وهو إذا كان من مستلزمات العصر الحاضر إباحة الربا والضرورات تبيح المحظورات فإن الربا المباح كان مقيدا بالحد الأقصي الذي سنه القانون الوضعي وهو ٥٪ في المواد المدنية، و٧٪ في

المواد التجارية، بما لايزيد على ٩٪ و ١٢٪، وهذا الحد لايمنع الربا الفاحش وقد خفض هذا الحد في فرنسا ونادى بوجوب إنشاء نقابات وجمعيات للتعاون وإيجاد المصرف الوطني وأن يكون هدفنا هو الاستقلال الاقتصادي. وعرض محمد علي علوبة للربا في العصور المختلفة من أيام اليونان والرومان، وذكر أن أكثر من يعاني من الربا الآن هم المزارعون لأن ناتج الزراعة أقل من سعر الفائدة، وعرض للقوانين الأوروبية التي تجرم الربا الفاحش الزائد على الحد القانوني، وعرض لصور مما يعاني منه الفلاحون من ذلك منتهيا إلى ذات الطلبات.

* * *

ثم كان خاتمة التقارير الاقتصادية هو تقرير «حالتنا الاقتصادية الزراعية» الذي عرضه أحمد الألفي، فعدد سكان مصر بإحصاء ١٩٠٧ نحو ١١,٢ مليون نسمة منهم ٢٨٦ ألف أجنبي بنسبة ٢,٥٪، ومساحة الأطيان ٥,٤ مليون فدان، يملك الأجانب منها ٦٨٢ ألف فدان بنسبة ١٢,٥٪، ومتوسط ما يملكه المواطن ٤ أفدنة و٧ قراريط سنة ١٩٠١ صارت ٣ أفدنة و١٢ قيراطا سنة ١٩٠٩. أما الأجانب فمتوسط ملكية الواحد منهم ٩٠ فدانا و١٢ قيراطا سنة ١٩٠١ صارت ٩٩ فدانا و٤ قراريط في ١٩٠٩ وعدد كبار ملاك الأراضي الزراعية الذين يملك الواحد منهم ٥٠ فدانا فأكثر ١٠,٤ ألف شخص يملكون ١,٧ مليون فدان بمعدل ١٦٢ فدانًا و٢٢ قيراطا للشخص سنة ١٩٠١، وصار ذلك في ١٩٠٩ نحو ٦٠٩ آلاف شخص يملكون ١,٨ مليون فدان بمعدل ١٦٥ فدانا و٦ قراريط للشخص الواحد، أما بالنسبة للأجانب فعدد كبار الملاك الذين يملك الواحد منهم ٥٠ فدانا فأكثر سنة ١٩٠١ نحو ١٤٨٤ شخصا يملكون ٥١٠ آلاف فدان بمعدل ٣٤٣ فدانا و١٩ قيراطًا للواحد منهم، وارتفع ذلك في سنة ١٩٠٩ إلى نحو ١٦٠٠ مالك أجنبي يملكون ٦٤٣ ألف فدان بمعدل ٤٠٩ أفدنة و٢١ قيراطا للواحد منهم فنسبة كبار الملاك في المواطنين ١,٠٪ في الألف وفي الأجانب ٥٦,٠٪.

ولايدخل في هذه الأراضي أراضي الحكومة (الدومين) ولا الأرض غير المقرر عليها ضرائب. وفضلا عن ذلك فإن الديون المرهونة بها الأراضي بلغت ٤٠ مليون جنيه سنة ١٩٠٧، ومجموع الديون الأهلية يبلغ ٦٠ مليونا سنة ١٩١١، وأقل ربا لهذا

الدين يبلغ ٤ , ٥ مليون جنيه في السنة، وأن من يعملون بالزراعة حسب إحصاء سنة ١٩٠٧ نحو ١ , ٢ مليون نفس هم في أدني درجات الفقر، وزادت الأراضي الزراعية في العشرين سنة الماضية نحو ٨٠٠ ألف فدان وتحولت أراض من ري الحياض إلى الري الدائم، ومع ذلك نقص عدد المواشي من نحو ٦٧ , ١ مليون رأس في ١٩٠٣ فصار نحو ٤٥ , ١ مليون رأس في سنة ١٩٠٩.

والجهالة منتشرة في الريف، وخاصة بين الفلاحين، وفي مصر ٧٣٥ مدرسة ليس فيها مدرسة زراعية واحدة، وبها ١٢٤ صحيفة ومجلة ليس فيها واحدة زراعية إلا مجلة وليدة باسم «مصلحة زراعية» صدرت أخيرا. وفي مصر جمعيات شتى وليس من بينها جمعية زراعية واحدة، ثم طالب بتنشيط مشروع النقابات الزراعية ليعم البلاد، وتأسيس بنك زراعي وتحسين حالة الفلاح المعيشية وترقية الزراعة وتحسين أنواعها، وإنشاء ناد للمزارعين وتكوين جمعية زراعية فنية وتنشر المباحث الزراعية والاقتصادية.

* * *

لا أظن أن كتابا أو اجتماعا أو برنامجا أو وزارة، عكس كل هذه العناصر التي قدر أهل ذلك الزمان أنها تشكل مشروع نهضة بلادهم من جوانبها الاجتماعية والاقتصادية، لا أظن أن حدث هذا بقدر ماحدث في هذا «المؤتمر المصري الأول»، ولعله لم يحدث قط في مؤتمر آخر، وقد ورد على لسان أحد المتحدثين أن جزى الله الشدائد كل خير، فلولا مؤتمر أسيوط ماكانت تسنح فرصة هذا الاجتماع، وكان ذكاء القوم أن حولوا هذا الاجتماع من أن يكون رد فعل على اجتماع أسيوط، وأن يكون طرف خصام أو حوار مع رجال ذلك المؤتمر، حولوه إلى أن يكون حكما بموجب الجامعية، وبدل أن ينحصر الحديث في إطار العلاقة الثنائية بين المسلمين والأقباط وحدهما، وأن يقفوا متقابلين، جعلوه مؤتمر نهوض بمصر ليقف المسلمون والأقباط فيه كتفا لكتف متجهين مع بعضهم البعض لبناء نهضة هذه الجماعة، وقد شخصوا من المشاكل ما أملاه عليهم البحث الموضوعي البصير، ووضعوا له من الحلول في إطار ما سمحت به الثقافة السياسية الاجتماعية السائدة في مصر والخارج، بما يدل على عمق البحث وشمول الإحاطة ونباهة النظر، وقد طمحوا إلى أن يعقد

المؤتمر بعد سنتين على نحو دوري وشكلوا اللجنة التنفيذية المستديمة وهم أعضاء اللجنة التحضيرية، وهي من ١٢٥ عضوا، وسجلوا مطالبهم كلها باقتراحها وعرضها والتصويت عليها، رفضوا المطالب التي أبداها أقباط مؤتمر أسيوط ودعوهم إلى الانضمام لهذا المؤتمر المصري، وقرروا في البداية:

«أن الأمة المصرية هي في مجموعها كل لايقبل التجزئة في الحقوق السياسية، وأنه مع ما لكل طائفة دينية من الحرية التامة في عقيدتها فإن للحكومة المصرية دينا رسميا واحدا هو الإسلام».

ثم عرضوا في قراراتهم لمسائل التربية والتعليم والمسائل الاجتماعية ثم عرضوا للمسائل الاقتصادية وكان أول قرار اتخذوه فيها وأهم قرار هو «إنشاء مصرف وطني مصري برؤوس أموال مصرية» وقوبل الاقتراح والموافقة عليه بالتصفيق المتكرر وصادف إجماعا، وتحمس البعض فأبدي استعداده للاكتتاب في الحال، وأعلن علي لملوم السعدي أنه وعائلته مستعدون لتقديم ٣٦٠ فدانا ضمانة لأرباب الحقوق الذين يودعون أموالهم في البنك، وقوبل كل ذلك بالهتاف.

وورد في المطالب تقرير عقوبة على الربا الفاحش والسعي لدى الحكومة لعدم بيع أملاك الميري الحرة للشركات الأجنبية، وتعضيد النقابات الزراعية وإنشاء مستودعات التأمين وإنشاء نظارة للزراعة، وتحسين الصناعة المحلية وحماية الصناعة الوطنية وتأسيس الشركات الصناعية والسعي لدى الحكومة لإصدار قانون لحماية العمال.

وإذا كان لم يقدر انعقاد المؤتمر بعد سنتين، فقد كانت مطالبه واقتراحاته مما شكل برامج العمل الوطني في إطار ثورة ١٩١٩ وفي إطار النهضة التي عرفتها مصر من بعد.

ولعل الفرصة تسنح إن شاء الله من خلال الدراسات التي أعدت عن النصف الأول للقرن العشرين، لمتابعة تنفيذ هذا المشروع.

والحمد لله.